



Reiner KACYNSKI, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae I (1963-1973)*, Torino, Edit. Marietti, 1976, XVI + 1.222 pp., 11 x 20.

Desde la publicación de la *Sacrosanctum Concilium* (4.XII.1963) hasta nuestros días, las reformas, primero parciales y transitorias de los ritos, y después definitivas, han originado multitud de documentos por parte de los organismos eclesiales competentes en materia litúrgica. Baste pensar, en efecto, que han sido objeto de reforma la totalidad de los ritos sacramentales y los libros litúrgicos. A esto hay que añadir que algunos documentos (tal es el caso, sobre todo, de la *Instrucción General del Misal Romano*) han sufrido sucesivas modificaciones, aclaraciones, interpretaciones, etcétera, que acrecientan la dificultad. Todo ello implicaba una notable dificultad para los no especialistas en liturgia y para quienes no tenían la perentoria necesidad de seguir muy de cerca los avatares de la reforma litúrgica. Yo mismo he sido testigo de esta situación, al ser interrogado frecuentemente por mis colegas o sacerdotes con cura de almas sobre la existencia de algún libro que recogiera el material documental litúrgico del posconcilio Vaticano II, de modo completo. Desde hace poco tiempo la pregunta puede contestarse de modo afirmativo, gracias a una feliz iniciativa de la Sagrada Congregación del Culto Divino.

Efectivamente, el *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, preparado por Kacynski, a instancias y bajo el auspicio de dicha Congregación, contiene todos los documentos magisteriales de liturgia, desde la Constitución Conciliar *Sacrosanctum Concilium* hasta diciembre de 1973.

La obra está dividida en dos grandes apartados: el texto (pp. 1-997) y un amplísimo índice de materias (pp. 999-1223).

El texto contiene, por orden cronológico, los documentos relativos a la reforma litúrgica, si bien se han incluido algunos no estrictamente litúrgicos, aunque sí en relación con la Sagrada Liturgia. Como es lógico, se emplea la lengua en que aparecieron, que suele ser el latín. Cada documento va precedido de unas indicaciones bibliográficas, de carácter técnico, de las lenguas habladas más importantes. Como los documentos magisteriales de hoy suelen ir numerados, se respeta la numeración oficial —que va colocada en el margen izquierdo—, pero se introduce otra de carácter funcional, exigida por la naturaleza del *Enchiridion*, tal y como suele ser norma en este tipo de publicaciones. Por otra parte, a pie de página se consignan todos los documentos relacionados con el que llamariamos *documento base*, y que sirven para su correcta interpretación. En el caso de la IGMR estos documentos a pie de página facilitan enormemente la tarea de consulta e interpretación, incluso para los no especialistas. Es, sin duda, un mérito a destacar.

El índice de materias es amplísimo y casi perfecto. Detrás de él se advierte una intensa y paciente labor de horas y de ordenada paciencia. Gracias a ello Kacynski ayuda notablemente a manejar los textos y, sobre todo, a usarlos con eficacia. Tanto la concepción como la realización sólo merecen alabanzas.

La prestigiosa editorial Marietti ha realizado una edición a la altura exigida por la obra, y en plena coherencia con su modo tradicional de proceder: buena tipografía, buena disposición de los materiales y buena encuadernación. Incluso el precio es correcto.

Ahora sólo cabe esperar el II volumen. Mientras éste llega, es útil consultar el índice publicado por *Notitiae* 12 (1976) 355-356, que da cuenta de los documentos aparecidos después del último recogido en el *Enchiridion* hasta diciembre de 1976. Y añadir los siguientes: *De usu "casset" in celebratione liturgica* y *De silentio organi in Praece Eucaristica* (Not. 13. 1977. 94-95); *Catholica Ecclesia* (Not. 13. 1977. 3-5); *De celebratione exequiarum pro iis qui proprii cadaveris cremationem elegerint* (Not. 1977. 94-95) y *La date de Pâques* (Not. 13. 1977. 201-202), junto con la encíclica *Marialis Cultus* y la *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*.

José Antonio ABAD

Gerhart LOHFINK, *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, 253 pp., 13 x 20,5.

El autor trata de allanar las dificultades que la Biblia puede tener para el lector medio. Para ello adopta un estilo pedagógico que se acompaña de numerosos dibujos e ilustraciones, a veces con carácter de auténticos "comics". El título expresa ya la intención que se persigue: *Jetzt verstehe ich die Bibel*. Esto es lo que habría de decir el lector al terminar de leer este libro. Aunque me temo que no lo diga.

Después de una breve introducción, en el capítulo primero nos habla el A. de "Las formas estereotipadas en la vida cotidiana y en la literatura". En el siguiente se pregunta "¿Qué es la crítica de las formas?". El tercer capítulo habla de "Las formas estereotipadas de la Biblia". Termina con una serie de ejercicios prácticos bajo el título de "Cómo leer las formas bíblicas", que constituye el cuarto y último capítulo.

Inicia el autor su obra con un diálogo entre una madre y su hijo sobre dónde está el Cielo. La respuesta es correcta y tiene visos de una cierta vulgarización teológica. De todos modos, lo que se intenta es que los padres y maestros estén preparados y puedan dar respuestas adecuadas a las preguntas que a veces pueden hacer los niños.

Así se pregunta el A.: "¿Qué hará ella (la mamá de antes) cuando un buen día el hijo le pida explicaciones sobre cómo el ángel Gabriel bajó del cielo con un mensaje para María? ¿Qué responderá cuando el niño le suelte toda clase de preguntas sobre la narración...?". Viene a concluir que "la mayoría de los padres no están preparados para esta labor" (p. 10-11).

Para responder adecuadamente es preciso —dice nuestro autor— que los padres se *rementalicen* (cfr. p. 11). No se puede remediar de la noche a la mañana —nos dice— el que se sepa discernir "lo que es una forma externa de presentar o representar el mensaje y lo que constituye una afirmación teológica" (p. 11). Para ello es preciso que se tenga un "conocimiento de las imágenes y formas de presentación de la Biblia y, por lo menos, algún atisbo de lo que la moderna ciencia entiende por crítica de las formas. A este conocimiento pretende ayudar la presente obra. Intenta demostrar que la crítica de las formas no es una ciencia oculta y esotérica, reservada a los grandes especialistas en la exégesis bí-

blica, y que el conocimiento de esta crítica de las formas no es lujo, sino una necesidad vital e insoslayable para el cristiano" (p. 11-12). Ciertamente no se puede entender la Biblia, ni ningún otro libro, si el lector no sabe distinguir cuándo el texto que lee expone un ejemplo, o narra un hecho realmente acaecido. Así sería absurdo intentar saber cuál era el nombre del hijo pródigo, como si la parábola que refiere el Señor fuera un relato histórico.

Esto supuesto, pasa nuestro A. a presentar las formas estereotipadas que se dan en la vida cotidiana y en la literatura, con ejemplos tan curiosos como una receta de cocina o una escuela funeraria. Son preliminares que el mismo A. califica de "prolijos" (p. 39), pero que le permiten presentar una definición del método que propugna con el nombre de "crítica de las formas" que "consiste simplemente en el descubrimiento y descripción de las manifestaciones orales o escritas que han pasado en formas fijas, estereotipadas, al lenguaje corriente y a la literatura, y en la determinación de su intención literaria y de su contexto histórico-existencial (*Sitz im Leben*)" (p. 39).

Hay que reconocer que hay momentos en los que el buen humor del A. logra provocar la risa o por lo menos la sonrisa. Lo cual es, sin duda, un mérito por su parte. Así cuando pone el siguiente ejemplo, acompañado por dos viñetas dignas de un buen humorista como debe ser Sieger Koder que las hizo: "Una persona dice a otra: 'Te quiero'. ¿Qué género de lenguaje es este? Si se tratara de una simple información, sería completamente natural que la otra anotara el dato objetiva e imparcialmente diciendo algo así como 'Está bien, tomo nota'. Pero ¿y si la intención literaria no es informar, sino profesar y confesar un sentimiento, un sentimiento por cierto de suma densidad e importancia? Entonces la respuesta 'Está bien, tomo nota', que suena a acuso de recibo y entrega de resguardo, sería una respuesta terrible" (p. 51).

En definitiva se trata de descubrir la intención del autor inspirado a través sobre todo de la forma literaria empleada. Con ello se sitúa en la línea de M. Dibelius al que admira y parece aceptar sin reservas.

De todos modos las conclusiones a las que a menudo llega sí que han de recibirse con serias reservas. Fijémonos en el relato de la Anunciación al que ya se ha referido en el ejemplo inicial que presenta el libro. Comienza por decir que los detalles que se refieren "apenas si tienen una concreción histórica" (p. 164). Así por ejemplo lo del sexto mes no es otra cosa que un modo

“de vincular la prehistoria de Jesús con la de Juan” (p. 165). Sin embargo, el texto evangélico contradice al A. en cuanto a lo de carecer de concreción histórica. En efecto, el evangelista habla no sólo del sexto mes de la gestación del Bautista (Lc 1, 36), sino que además dice que “María se quedó con ella unos tres meses y volvió a su casa” (Lc 1, 56). Es decir, la Virgen esperó a que se cumplieran los nueve meses del embarazo e Isabel diera a luz. Luego, una vez pasado el trance, se volvió a su casa. A través de diversos ejemplos viene a concluir que el relato de la Anunciación es una forma estereotipada que se usa para transmitir unas verdades teológicas pero carente de valor histórico. De aquí —dice— que “se nos cierran todas las posibilidades de responder a base de la narración a ciertas preguntas de tenor histórico que podemos hacernos. La pregunta, por ejemplo, de si María tuvo o dejó de tener una vivencia sobrenatural, una revelación. Evidentemente, pudo haber tenido, pudo haber sido agraciada con una revelación. Pero no se podrá demostrar por el análisis de Lucas 1, 26-38. El género literario de esta narración no da pie a tales demostraciones” (p. 176).

Llevado de esa crítica acerca del relato de la Anunciación considera el A. como irreal no sólo la aparición del ángel, sino también el voto de virginidad al que Nuestra Señora alude con su respuesta al mensaje divino. Así, pues, afirma con toda soltura que este voto de virginidad con que “se ha interpretado de hecho durante siglos la pregunta que María dirigió sorprendida al ángel” es una hipótesis “completamente equivocada y hace mucho tiempo que la exégesis bíblica renunció a ella” (p. 177). Distingo: la exégesis bíblica racionalista y afines, sí, la exégesis católica, no. Las razones que se dan en pro de esa interpretación son poco serias. Por ejemplo, el decir que “semejante voto resulta inverosímil” en esa época. Que sepamos, al menos los esenios de Qumrán vivían célibes. El Bautista desde luego no tuvo mujer, San Pablo tampoco. Luego no es tan inverosímil hacer un voto de virginidad.

“Por más vueltas que se le dé al asunto, siempre resulta que, si el diálogo entre Gabriel y María discurrió como lo cuenta Lucas 1, nos quedamos sumergidos en dificultades insolubles”. Si no se admite la existencia de los ángeles ni la posibilidad de una intervención divina en la vida histórica del hombre, es decir, si no se admite lo sobrenatural, cierto que las dificultades son insolubles. Pero si se admite, esas dificultades resultan imaginarias. Y cualquier mamá del mundo sabrá decir a su hijo lo que ocu-

rrió en ese momento crucial, que cada día rememoramos con el rezo del "Angelus".

El insistir en la historicidad de los hechos narrados no quiere decir que el contenido teológico y existencial se descuide o minusvalore. Al contrario, el valor histórico que fundamentan esas verdades de nuestra fe las avala y las hace más sólidas. Lo contrario, tiene un claro sabor a los viejos prejuicios modernistas que hacían incompatible historia y teología, símbolo y realidad.

Con respecto al cuarto evangelio hace unas consideraciones que tampoco se pueden admitir: "Detrás del cuarto evangelio y de la primera carta hay un gran teólogo, rodeado probablemente de discípulos, que hace hablar a Jesús su propio lenguaje" (p. 196). De esto resulta casi evidente que "*sermones, in eius Evangelio contenti, sunt meditationes theologicae circa mysterium salutis, historica veritate destitutae*" (EB, n. 207). Es decir, se está defendiendo la decimosexta proposición de los modernistas condenada por el Decreto "Lamentabili". Por otra parte, forzoso es reconocerlo, también los sinópticos nos refieren algunos discursos o palabras de Jesús en las que el tono de revelación se identifica con el referido en el IV Evangelio. Pensemos, por ejemplo, en Mt 11, 25, que tanto recuerda a San Juan.

Otro tema tratado de forma inadecuada es el referente al divorcio. Considera que el inciso "excepto en caso de concubinato" de Mt 5, 32 es "una añadidura de Mateo o de la tradición pre-mateana. Su sentido preciso sigue siendo controvertido en el día de hoy. En todo caso resulta seguro que esta cláusula, llamada 'inciso del concubinato' no procede de Jesús, pues falta en Marcos, en Lucas y en San Pablo" (p. 107). Sin embargo, ese "inciso del concubinato" lo trae San Mateo también en 19, 9; pasaje en el que no cabe toda esa interpretación de contexto hiperbólico y jurídico a que se refiere el A. al explicar Mt 5, 32 (cfr. p. 212-213). Además Lc 16, 18 habla con claridad de la unidad indisoluble del matrimonio: "Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio, y el que se casa con la repudiada por su marido, comete adulterio". Como se ve, es cierto que falta el "inciso del concubinato", esa excepción en la ley nueva de Jesús que prohíbe romper la unidad del matrimonio despidiendo a la mujer. Pero, como es evidente, el que no se ponga esa excepción del concubinato no sólo no deroga la indisolubilidad del matrimonio sino que la confirma al enunciar la ley en sentido absoluto y sin excepción alguna. Por tanto, la razón no tiene solidez alguna, sobre todo teniendo en cuenta todo el peso de la tradición, que ha basado en este texto la confirmación neotesta-

mentaria de la unidad indisoluble del matrimonio. El A. reconoce que "Jesús contrapone a la ley mosaica su propia doctrina. ¿Y cómo la contrapone? ¿Dictando una ley, que llamamos ley de la indisolubilidad del matrimonio? Así se entendió nuestro logión durante siglos: Jesús, legislador del Nuevo Testamento, dicta y establece la ley de la indisolubilidad del matrimonio" (p. 210). Viene a concluir que esa exigencia de Cristo es algo hiperbólico que hay que compaginar con la misericordia y el perdón: "Las leyes de la Iglesia han de ser también misericordiosas" (p. 216). Esto es, han de olvidar el bien de la prole y atender más bien al capricho y a las pasiones de quienes no quieren vivir todas las exigencias y renunciaciones del verdadero amor.

Dentro de la exposición se encuentran, ¿cómo no?, consideraciones acertadas y valiosas. Pero el tono adoptado, su enfoque del acceso a la S. E. y las conclusiones a que el A. llega, hacen esta obra poco seria y nada útil para el lector medio a que va destinada, que en lugar de aclarar sus dudas se verá abocado a una perplejidad mayor. Es conveniente tener en cuenta que el A., profesor de NT en Tübinga, ha sido el "consejero" en materias bíblicas de H. Küng para la redacción del libro "Christ sein". El librito que comentamos, a nivel de vulgarización, tiene el mismo tono demoledor que el grueso volumen de Küng.

Antonio GARCÍA-MORENO

Antonio SALAS, *La Infancia de Jesús (Mt 1-2) ¿historia o teología?*, Madrid, Editorial "Biblia y Fe" (Biblioteca Escuela Bíblica, 1), 1976, 250 pp., 15 × 21.

La Escuela Bíblica de Madrid inicia con este volumen una nueva colección de publicaciones referentes a la Sagrada Escritura. En la Introducción (p. 9-12) explica el A. el objetivo que persigue y que consiste en desentrañar el contenido teológico de los primeros capítulos del evangelio según San Mateo. Esa dimensión teológica no excluye la realidad de los hechos históricos que "vienen a ser como los cimientos sobre los que ancla el cristianismo su fe" (p. 12). Podemos afirmar que es en el binomio historia y teología donde el A. se desenvuelve, como ya el subtítulo indica. Hay que decir, sin embargo, que donde más se insiste es en la posible teología de estos capítulos sobre la infancia de Jesús.

La primera parte (p. 13-90), está dedicada a los relatos mateanos: 1) ante la crítica histórica (Jesús de Nazaret como tema de investigación histórica. La metodología histórico-crítica ante la infancia de Jesús. Aportación de la crítica histórica); 2) ante la crítica histórico-religiosa (Nueva visión del Jesús evangélico a la luz del estudio comparado de las religiones. La religiosidad del mundo antiguo y los relatos mateanos. Aportación de la crítica histórico-religiosa); y 3) ante la crítica histórico-formal (Jesús de Nazaret y la comunidad primitiva. La infancia de Jesús como exponente de la fe. Aportación de la crítica histórico-formal). Finaliza esta primera parte con un resumen y algunas conclusiones.

La segunda parte trata de la infancia de Jesús en su dimensión teológica. Un primer apartado estudia el fondo eclesiológico en los relatos mateanos (Horizonte eclesiológico del primer evangelio. Historia y teología en la perspectiva eclesiológica de San Mateo. La Iglesia. Particularismo-universalismo eclesiológico. La infancia de Jesús en el marco eclesiológico de Mateo). El apartado siguiente se dedica al fondo escatológico de estos capítulos (Jesús como el gran profeta escatológico y como realización auténtica de Israel. La temática "Jesús-Moisés" en los relatos de la infancia. El tema del nuevo Israel). El tercer apartado de la segunda parte habla del fondo cristológico en los relatos mateanos de la infancia (Jesús, hijo de David. Hijo de Dios). Resumen y conclusiones es el contenido del apartado cuarto de esta segunda parte.

Síntesis teológica es el título de la tercera prte. Se tocan los siguientes puntos: Genealogía de Jesús. Anuncio a José. Los magos en Belén. Matanza de los inocentes. De Egipto a Nazaret. Con unas conclusiones generales termina el A. esta última parte. Finalmente una abundante bibliografía completa el contenido del libro.

Es sin duda un intento loable el ahondar en estos relatos y buscar el contenido teológico que encierran. Es cierto que, debido a los ataques de la crítica racionalista, la Iglesia ha hecho hincapié en la historicidad de estos relatos. En efecto, la Pontificia Comisión Bíblica ha intervenido en esta cuestión defendiendo dicha historicidad al contestar que están "sólido fundamento destitutae" aquellas opiniones que ponen en duda la autenticidad histórica de los dos primeros capítulos del Evangelio de San Mateo (cfr. EB, n. 389). Nuestro A., como hemos visto al principio, admite la importancia de esa historicidad a la que considera "cimiento" de la fe. Sin embargo, a lo largo de la exposición encontramos algunas afirmaciones que ponen en duda o menosprecian en exceso la realidad histórica de los hechos narrados

por San Mateo. Ya en la Introducción habla peyorativamente de los autores que "combinando los datos de Mateo con las observaciones de Lucas, intentaban como una "reproducción" historificada del nacimiento e infancia de Jesús de Nazaret" (p. 9). Dice también que "ya no interesa tanto reproducir lo que en realidad sucedió cuanto comprender qué cosa quiso Mateo significar con tales relatos" (p. 12). Yo diría que interesa tanto saber lo que sucedió, cuanto interesa conocer el significado de lo sucedido; ya que si no sucedió, lo significado carece de base real que signifique. Es cierto que a veces la enseñanza evangélica viene presentada por medio de una parábola. Pero en ese caso consta claramente que es así como se quiere enseñar. Mientras tanto hay que aceptar como históricamente ocurrido lo que el hagiógrafo narra, aún cuando esos hechos narrados tengan un sentido teológico profundo, cargado de contenido doctrinal.

El caso es que nuestro A. afirma claramente en algún momento que "no se niega la realidad de unos hechos" (p. 12). Afirma también que "Mateo es un teólogo que plasma literariamente unos hechos históricos" (p. 90), y considera que "la teología se cimenta sobre el firme pilar de la historia y ésta recibe una dimensión nueva al quedar revestida con un ropaje teológico" (p. 104). Opina en otro momento que "la figura de Jesús, sin perder por ello su sentido histórico, reviste un claro sentido teológico" (p. 162) y que "los episodios de la infancia, aunque inspirados en realidades históricas, presentan una fuerza teológica impresionante" (p. 131). Ya en estas frases se tiene la impresión de que resulta casi incompatible el realismo histórico de un hecho y su sentido teológico. Quizás por eso, refiriéndose al hecho de la concepción virginal de Cristo, explica que "Mateo lo formula con unas expresiones diluidas en unos relatos, donde lo fantástico se entremezcla con lo real" (p. 17). Lo más que admite es "un posible fondo de historia" (p. 24).

Al hablar de la huida a Egipto y matanza de los inocentes afirma que "algunos detalles parecen reivindicar cierta verosimilitud histórica, pues responde a la forma de actuar de Herodes sobre todo al fin de su vida, cuya crueldad llegó a ser proverbial. No obstante, la crítica, al examinar el relato de los inocentes, se inclina a considerarlo como una enseñanza religiosa privada de valor histórico" (p. 29). Al no hacer crítica de esa crítica da la impresión que comparte su opinión. Así se deduce también al hablar de la huida a Egipto como de "una verdad con fondo histórico-salvífico, pero sin reivindicaciones histórico-geográficas" (p. 226), y al afirmar que "estos sucesos deben ser interpretados, por lo tanto, con óptica preferentemente teológica, sin que las

precisiones historicistas merezcan mayor interés" (p. 231). La repetición de mera "verosimilitud histórica" como grado máximo de historicidad confirma esta fluctuación del A. en este importante —aunque no sea el que más— tema (cfr. p. 29, 31, 32, etc.). También ocurre que la dificultad en explicar naturalmente los hechos se considera óbice para dicha historicidad (cfr. 32-233). Así ocurre, por ejemplo, al hablar de las genealogías de Jesucristo (cfr. p. 170, 205).

De todos modos, al estudiar las posturas claramente antihistoricistas, reconoce el A. "que aquellas críticas, además de especular con claros prejuicios teológicos, carecieron de los elementos necesarios para lanzar una mirada penetrante sobre los fenómenos que no se ajustaban a la verosimilitud histórica" (p. 33). Considera, además, que las conclusiones de la crítica racionalista "fueron produciendo una progresiva desazón en el campo teológico hasta el punto de desembocar en un claro escepticismo religioso, blasón y patrimonio de los críticos radicales" (p. 33). Está en desacuerdo con la crítica histórico-religiosa a la que tacha de haber llegado a "tesis inaceptables" que resquebrajaban la fe cristiana con la "fría actitud de la crítica" (p. 58). Respecto a los autores de la "Formgeschichte" piensa que "se enforzaron con denuedo por ofrecer al hombre de su época una formulación válida del mensaje revelado. Sin embargo, dando excesiva importancia a la tradición oral, llegaron a asignar una fuerza excesiva a la comunidad primitiva" (p. 69). También señala sus "prejuicios palpables, pues atentan contra la existencia misma del orden sobrenatural" (p. 76).

En cuanto al contenido teológico, estudia poco el tema Reino de Dios, a pesar de que trata con frecuencia la cuestión eclesiológica a la que parece considerar en cierto modo independiente del Reino de Dios (cfr. pp. 11, 95, etc.). Otras veces la interpretación adolece de subjetiva. Así ocurre al decir que "las famosas antítesis, más que señalar las diferencias doctrinales, pretenden resaltar la autoridad de Jesús, en oposición a la de los escribas y fariseos" (p. 138). También es en extremo alegorizante al escribir que Jesús "para escapar del judaísmo oficial (Herodes) tiene que refugiarse en la gentilidad (Egipto). El resto de Israel (madres belenitas) acusan la lejanía de Jesús. Y llora su pérdida, la cual exige —dimensión histórico-salvífica— que el ideal del 'Ebed' venga encarnado por quienes comparten el destino de un mesías desterrado del pueblo (niños inocentes)" (p. 230).

Es cierto que el A. intenta una aportación personal al tema que estudia. En ciertos momentos lo ha logrado, pero al tratar con frecuencia cosas ya sabidas o discutidas, se mueve más bien en

una síntesis del estado de las cuestiones en el plano de una alta divulgación. Por ello se puede admitir que la exposición de las diversas corrientes interpretativas resulta útil, aunque sea materia ya muy estudiada. En cuanto a la crítica de tales corrientes se desearía una postura más clara y una penetración más precisa en la valoración de las opciones que están en la base de esas interpretaciones.

Finalmente, de las dos cuestiones de fondo que se debaten en el estudio, historia y teología, la primera (historicidad de los relatos) no supera una posición fluctuante y ambigua. Ello resta solidez de modo notorio a la teología del Evangelio de la infancia en Mateo, campo en que destaca el valor del libro que reseñamos.

Antonio GARCÍA-MORENO

J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, Pamplona, Eunsá ("Biblioteca de Teología", 11), 1975, 292 pp., 16 x 23.

Los profesores J. Ibáñez y F. Mendoza nos ofrecen una cuidada edición de toda la producción literaria, hoy conocida, de Melitón, obispo de Sardes. Además de la *Homilía sobre la Pascua* que ocupa, por su extensión e importancia, el centro de la obra, los AA. añaden, en apéndice, los distintos fragmentos que han llegado hasta nosotros.

El libro consta de dos partes fundamentales: un extenso estudio (p. 33-136) sobre puntos básicos del contenido teológico de la Homilía y la edición bilingüe (griego-castellano y, en su caso, latino-castellano) de los textos melitonianos. Lo completan una Presentación del Prof. L.-F. Mateo Seco, una reseña bio-bibliográfica de Melitón, el análisis de la situación actual de las ediciones y estudios de la Homilía y, finalmente, una completa serie de índices.

Los AA. eligen, con buen criterio, como edición crítica de la que parten, la que publicó el año 1966 en "Sources Chrétienues" (n. 123) Othmar PERLER. Aprovechan casi integralmente el texto griego y las referencias bíblicas de la citada edición, para fijar su atención, de un modo especial, en tres puntos: la traducción castellana, las notas de carácter filológico y, principalmente, el estudio sobre el contenido teológico de la Homilía. A estos valores hay que añadir, lógicamente, que para los lectores de habla hispánica la obra, en su conjunto, facilita enormemente el acceso

al conocimiento de estos bellos textos de la literatura cristiana primitiva.

El largo apartado inicial dedicado al estudio de la teología subyacente es el que, como hemos señalado, por lo menos a nosotros, más nos han interesado. En efecto, aunque los AA. no han pretendido agotar el estudio del abundante contenido doctrinal de Melitón, sí que nos presentan, con la profundidad que les caracteriza, los temas dominantes de la Homilía.

Abre esta parte una visión panorámica del pensamiento melitoniano. Se ponen de relieve, siguiendo el pensamiento de Melitón, los hitos más representativos de la historia de la humanidad, de la historia de la salvación. Al mismo tiempo, se señalan todos los temas a los que, con cierto detenimiento, hace referencia la Homilía: Dios Padre, el Hijo, la Iglesia, los ángeles, los demonios, la Virgen. Pero, no obstante la importancia de las cuestiones señaladas, los AA. se fijan en tres temas que, en definitiva, son los que abren camino y sientan las bases para cualquier otro estudio: 1. Pecado original y antropología sobrenatural; 2. Naturaleza de la "salvación". Estudio comparativo en el marco de la tradición asiática; 3. Modos de presencia de Cristo. Estudio comparativo en las homilias pascuales griegas.

El estudio sobre el pecado original, además del valor que tiene en sí mismo, vale para matizar unas afirmaciones precipitadas de H. Rondet en su libro *Le peché originel dans la tradition patristique et théologique* del año 1967. En efecto, aunque Melitón no pretende teorizar sobre el pecado original, se descubre bajo su ropaje literario barroco un cuerpo de doctrina bastante sólido. Hace referencia a un doble plan salvífico. El primero se inicia con la creación del mundo y la formación del hombre, y tiene como objetivo la felicidad humana: este primer plan queda truncado por la rebeldía consciente y responsable del hombre. El segundo tiene su arranque en la rebeldía original y "se va plasmando en unos restos de la humanidad que se van transmitiendo la antorcha esperanzadora de la salvación de Dios" (p. 54). El tema del pecado original (originante y originado) está latente en el pensamiento de Melitón, si bien no encontramos en él una formulación explícita de esta temática, que será lógicamente una resultante del quehacer teológico posterior.

Ese doble plan salvífico, considerado por Melitón, está centrado en Cristo, lo cual hace que se pueda afirmar "que la cristología subyacente a toda la obra es una soteología, y a la inversa" (p. 54). Esta consideración, deducida legítimamente del quehacer teológico melitoniano, introduce el nuevo tema que los AA. se

plantean a continuación: naturaleza de la "salvación". Se estudia separadamente, quizás demasiado, en Melitón y en el Pseudo-Hipólito. Aunque el tratamiento que Melitón da al tema se presenta como más rico en detalles y en su misma formulación, tampoco faltan en el Pseudo-Hipólito aspectos novedosos de especial relevancia. Destacan, entre otros, la inclusión de la Eucaristía "como elemento mantenedor de la *salvación*" (p. 89) y "la determinación de la Iglesia como ámbito *exclusivo de la realización de la soteria*" (Ibid.) De todos modos, coinciden los dos en la captación del núcleo fundamental de la salvación. Asimismo, atribuyen ambos autores una especial importancia a la figura y función del Cordero Pascual. Pero es Melitón quien lo describe con unos términos especialmente entrañables y enjundiosos:

"Venid, pues todas las familias de los hombres,
amasadas en pecado, y recibid el perdón de los pecados.
Porque yo soy vuestro perdón,
yo la pascua de la salvación,
yo el cordero inmolado por vosotros,
yo vuestro rescate,
yo vuestra vida,
yo vuestra resurrección,
yo vuestra luz,
yo vuestra salvación,
yo vuestro rey.
Yo os mostraré al Padre que existe desde los siglos.
Yo os resucitaré por mi diestra" (103, 787-800).

Finalmente, nos referiremos al último tema estudiado por los profesores Ibáñez y Mendoza: los modos de presencia de Cristo, en las homilias pascuales griegas. Se estudian, además de Melitón y del Pseudo-Hipólito, algunas frases de dos homilias de Orígenes, tres homilias de un anónimo del s. iv de la tradición origenista y, más sintéticamente, la producción literaria relacionada con esta temática de Gregorio Nacianceno y de Gregorio de Nisa. La inclusión de este tema que, en un primer momento y desde el punto de vista de la unidad temática, podría parecer de difícil justificación, resulta ser realmente interesante y oportuna. En efecto, el estudio de esta cuestión en homilias pascuales ayuda a descubrir, una vez más, entre otras afirmaciones de presencia, la decisiva importancia de la Pascua histórica de Cristo. "El carácter salvífico y por tanto pascual de toda la vida histórica de Cristo permite hablar del hecho mismo de la Encarna-

ción y de su fuerza redentora, aunque lógicamente se destaquen los momentos culminantes del sacrificio (...) y de la resurrección que por lo mismo adquiere resonancias también cósmicas" (p. 131-132).

Los pequeños reparos que se podrían añadir a esta síntesis no empañan la alta calidad de la obra, que es una contribución importante al mundo de la Teología Patristica, y no sólo para los lectores de habla hispánica. No me queda más que recordar a los AA. que seguimos esperando trabajos suyos: queda mucho camino por andar, en el estudio de Melitón y fuera de él.

PIO G. ALVES DE SOUSA

ROBERTA C. CHESNUT, *Three monophysite christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, London, Oxford University Press, 1976, 158 pp., 14 x 22.

El presente libro —se dice en la introducción— es un estudio de las relaciones entre Cristo y nuestro conocimiento de Dios en el sistema teológico de tres teólogos sirios monofisitas que vivieron y trabajaron en el excitante y agitado período de finales del siglo v y comienzos del vi, el gran período de la creatividad y vitalidad monofisita.

Preocupa pues a la Autora non sólo determinar exactamente qué decían estos escritores en torno a la persona de Cristo, sino que, ampliando el horizonte, muestra en amplia panorámica las incidencias de su cristología en la doctrina espiritual y, sobre todo, en un punto que será siempre de vital importancia: nuestro conocimiento y nuestro acceso a Dios.

El primer escritor estudiado es Severo de Antioquía, considerado universalmente como el mejor de los teólogos monofisitas y que parece ser el efectivo unificador de esta secta que en el momento de su destierro —518-532—, se encontraba dividida de tal forma que le hubiese sido imposible sobrevivir sin su liderazgo. Nacido, según los datos de Zacarías el Retórico, en Sozopolis de Pisidia en torno al 465, Severo es hecho Patriarca de Antioquía en el año 512, marcha al destierro en el 518, es vuelto a llamar a su Sede en torno al año 531, y vuelto a desterrar el 536. La fecha de su muerte se sitúa entre los años 538-542.

El estudio de Severo e Antioquía comienza acertadamente con el análisis de los conceptos Hypostasis, prosopon e, "Hypostatic

and Prosopic Unions". Ya G. Bardy había hecho notar que el pensamiento del Patriarca de Atioquía era especialmente sutil y que se expresa en un vocabulario que necesita ser comprendido con exactitud (DTC, XIX, 1995).

En este vocabulario los términos usuales de la cristología encuentran una acepción que no es la usual ni siquiera en su época. Chesnut los analiza con detenimiento haciendo notar que para Severo existen dos clases de Hypostasis: "the self-subsistent and the non self-subsistent. Christ is one self-subsistent composite hypostasis, the product of a union of a simple self-subsistent hypostasis with a non self-subsistent hypostasis" (p. 10).

Es revelador, a este respecto, el uso que Severo hace de un simil frecuentísimo en los Padres para hablar de la unión hipostática: la unión del alma y del cuerpo. El cuerpo de Pedro —diría Severo— es una hipóstasis no subsistente que sólo subsiste en combinación con el alma de Pedro. Así la unión hipostática —dada la aplicación que Severo hace del ejemplo—, parece la unión de dos sustancias incompletas que forman una sola hipóstasis.

El término *prosopon* —prosigue el análisis de Chesnut—, equivale a "self-subsistent hypostasis", e implica una existente en una existencia individual. Así Severo habla de "una naturaleza, una hipóstasis, un prosopon de Dios el Verbo Encarnado" (p. 11). El estudio prosigue con la puntualización del concepto "Hypostatic and Prosopic Unions" y sus consecuencias. En torno a Severo, concluye Chesnut que éste no sólo nos lleva a una unidad y singular identidad de Cristo como Verbo encarnado, sino que al mismo tiempo admite la presencia de todas las cosas humanas en Jesús, incluida su voluntad. Así como en el caso del hombre, para Severo —tan influido por el platonismo— el cuerpo es la representación icónica del alma en el nivel sensible, la Humanidad de Cristo —incluida su voluntad humana— es una representación icónica de la Divinidad y es esta Humanidad la que nos ofrece nuestra visión de Dios y actúa como modelo en nuestra "nueva creación". Nosotros somos divinizados en la imagen de Cristo.

Filoxeno nació entre los años 440-445. Fue educado en la escuela de Edesa, y el año 485 es elegido obispo de Mabbug. Durante toda su vida permaneció fiel al monofisismo. En el 519, cuando Justino llega a Emperador, fue apresado y desterrado a Gangra —Paflagonia—, donde muere, probablemente en el año 529.

La Doctora Chesnut estima que la cristología y epistemología de Filoxeno se fundamentan en su distinción entre natural y sobrenatural: "Philoxenus' christology and epistemology —escribe— are

rooted in his sharp distinction between the natural and supernatural" (p. 142). Diferenciándose de Severo, Filoxeno entiende que existen dos estratos que coinciden en el mismo espacio y tiempo, pero que son distintos: el reino de lo natural y de lo sobrenatural. De acuerdo con esta distinción, Chesnut hará notar la diferencia existente entre el conocimiento natural y sobrenatural según Filoxeno (pp. 110-111).

Si bien es verdad —y Chesnut lo subraya— que existen grandes diferencias de matiz entre Severo y Filoxeno, sobre todo en lo que se refiere al planteamiento de la vida ascética y a la concepción de la realidad, no conviene olvidar que los principios de fondo en que se sustenta su monofisismo son idénticos. Como ha hecho notar Lebon con respecto a Filoxeno (*Le monophysisme séverien*, Lovaina, 1909), Filoxeno emplea como sinónimos los términos naturaleza, hipóstasis y persona. La razón es la misma que Chesnut aducía en su estudio de Severo: con estos tres términos se designa un ser individual existente en su concreta existencia histórica. A veces da la impresión de que tanto Severo como Filoxeno cuando hablan de naturaleza están designando lo que más tarde se llamaría *esse*.

Jacob de Sarug es el de menos relieve de estos tres autores estudiados. Había nacido en una pequeña villa cerca del Eufrates alrededor del año 451. Al igual que Filoxeno, fue educado en Edesa. En el 519 es hecho obispo de Batnan. Muere el año 521. Es notable su temperamento pacífico y su repugnancia a entrar en polémicas teológicas. Algunos estudiosos —Peeters, por ejemplo— le han tenido por ortodoxo. Altaner dice de él que, aunque fuese monofisita de corazón, supo mantenerse neutral. Chenutt no duda de calificarle de "claramente monofisita", aunque moderado. La cristología de Jacob —afirma Chesnut— es totalmente insatisfactoria: "Thus we see that Jacob holds to a christology which is unsatisfactory in many areas. Furthermore, while he actually uses the language of the monophysite side of the christological controversy, the monophysitism to which he holds is incomplete if judged by the standards of both Severus and Philoxenus. Jesus, in his system, does not seem fully human, in spite of his affirmation to the contrary" (p. 141). A esto ha de sumarse su concepción mitológica y gnostizante en torno a la Divinidad y su rechazo del conocimiento natural de Dios.

El lector se encuentra pues ante un estudio claro y ordenado de estos tres autores monofisitas no siempre suficientemente conocidos. Junto al rigor metodológico, Chesnut ha sabido presentarnos sobriamente no sólo las razones en que fundamentan su posición monofisita, sino también —y con gran acierto— la in-

cidencia de su cristología en la concepción de la vida espiritual y del acceso del hombre a Dios.

El libro concluye con una exhaustiva bibliografía y un utilísimo índice de nombres y materias.

L. F. MATEO-SECO

Ritva JONSSON, *Corpus troporum I. Tropes du propre de la Messe. 1. Cycle de Noël*, Uppsala ("Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia", XXI), 1975, 367 pp., 16 x 24.

La creatividad litúrgica del período comprendido entre el 900 y el 1100 está orientada fundamentalmente a los himnos, secuencias, tropos y hagiografía. El tropo es, sin duda, el género musical y poético mejor integrado en la Misa, hasta el extremo de que tropo y texto litúrgico-base están unidos tan íntimamente, que la comprensión del tropo está condicionada por la del texto litúrgico-base.

Dado que los tropos son una relectura —en forma de introducciones, intercalaciones o cantos paralelos del texto litúrgico al que están unidos—, su estudio teológico es indispensable para penetrar la compleja problemática teológica de este período de transición. Estudio que lleva consigo dilucidar, entre otras, estas cuestiones: ¿por qué nacen los tropos en este contexto histórico?, ¿qué finalidad persiguieron sus autores?, ¿quiénes son éstos?, ¿de qué modelos se sirvieron?, etc.

Esta tarea resulta irrealizable sin un conocimiento serio de lo que llamaríamos *corpus troporum*, pues sólo a partir de una edición crítica completa de los tropos será posible plantear científicamente el origen y significado de los mismos, así como afrontar otros problemas conexos; con lo que se esclarecerá la vida espiritual, litúrgica y teológica de un período tan interesante como desconocido. Servirá, además, para abandonar definitivamente el proceder habitual, hecho de generalizaciones o hipótesis apresuradas.

Un equipo de investigadores de la Universidad de Estocolmo, dirigidos por Ritva Jonsson, se ha propuesto la magna empresa de realizar la edición crítica del *corpus troporum*. Las primicias de su investigación —en la que habrán de consumir varios años— es el volumen que presentamos. En él aparecen los tropos del propio de la Misa —no los del común, ni los no eucarísticos—

del ciclo navideño, atestiguados en los manuscritos comprendidos entre el año 900 y 1100.

Los editores han concebido su obra del modo siguiente. En primer lugar, en las páginas introductorias explican algunas generalidades de los tropos (pp. 9-21) y de la edición realizada por ellos (pp. 23-51). Seguidamente presentan la edición de los *elementos* de los tropos, es decir, de cada parte de los diversos tropos (pp. 52-217) y su lógico complemento, a saber, los textos litúrgicos (pp. 217-223). A continuación ofrecen unos interesantísimos cuadros sinópticos, siguiendo el orden del año litúrgico, en los que se puede apreciar, de un golpe de vista, todas las variantes troparias respecto al texto litúrgico-base (pp. 224-259), un brevísimo comentario (pp. 256-259) y la lista alfabética de los tropos impresos (pp. 270-274). Por último, la edición de algunos tropos particularmente significativos (pp. 307-362) y la indicación de sus elementos (pp. 363-367).

Aunque los editores son conscientes de que la edición crítica de los tropos indica la edición no sólo del texto sino de la melodía, ante la imprevisible duración que hubiese supuesto este trabajo, han preferido prescindir de momento de la edición de la música, si bien han querido llenar, de alguna manera, el vacío, con unas páginas dedicadas a la música de algunos tropos del introito de Navidad (pp. 275-304), acompañadas de 35 fotocopias particularmente significativas.

La obra es importante tanto por el contenido como por los cuadros sinópticos, muy interesantes y utilísimos para el estudio teológico. Creemos que ha sido un acierto seleccionar algunos tropos muy cualificados, y editarlos en la forma en que hemos indicado. Por todo ello, animamos a los autores a continuar en su laboriosa e importante tarea, de la que esperamos seguir recibiendo frutos tan sazonados como el presente.

José Antonio ABAD

Joaquín O. BRAGANÇA, *Ritual de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, Gráfica de Coimbra, 1976, 94 pp., 16 x 23.

Joaquín O. de Bragança, que en 1975 nos brindó la edición crítica del *Misal de Mateus*, nos ofrece ahora la del *Ritual de Santa Cruz de Coimbra*, según el manuscrito 858 de la Biblioteca de Oporto. El arquetipo de este Ritual procede de San Rufo de

Avignon, si bien ha sufrido algunas añadiduras de piezas compuestas en Coimbra.

El Ritual —que perteneció a los Canónigos Regulares de Santa Cruz de Coimbra— tiene bastante importancia por varios motivos. En primer lugar, porque es el testimonio más antiguo de las tradiciones de S. Rufo. Además, contiene datos no consignados en fuentes más antiguas. Finalmente, es el único testimonio de determinadas composiciones realizadas en Santa Cruz de Coimbra. Por todo ello, J. O. de Bragança ha hecho una valiosa aportación a la historia de la liturgia, y, más en concreto, a la de San Rufo y Santa Cruz de Coimbra.

Por otra parte, son correctos —y los compartimos plenamente— los criterios adoptados en la edición: respeto escrupuloso al texto; desglose de las abreviaturas claras; transcripción en nota del texto original de las abreviaturas oscuras o que ofrecen alguna duda; y respeto a la grafía del copista. También es un acierto haber elaborado los índices de oraciones, antifonas y salmos, facilitando así el estudio del Ritual. Esperamos que el insigne liturgista portugués siga ofreciéndonos, de modo ininterrumpido, otros documentos de este tipo, contribuyendo así al esclarecimiento de la historia litúrgica de su país, y al enriquecimiento de la liturgia en general.

José Antonio ABAD

Albert ZIMMERMANN (dir.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin-New York, Walter de Gruyter ("Miscellanea Mediaevalia", 10), 1976, 400 pp., 16 x 24.

El Profesor Zimmermann, Director del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia, acaba de editar las Actas de las "XIX. Kölner Mediävistentagung", celebradas en 1974. Esas Jornadas de Estudios Medievales coincidieron con el Centenario de Santo Tomás y de San Buenaventura, por lo que, muy a propósito, los organizadores se centraron en el período parisino en que la actuación académica de los Doctores más pudo influir en la vida universitaria: concretamente, en el marco de las luchas doctrinales que planteó la irrupción del llamado "aristotelismo heterodoxo" o "averroísmo latino". Colaboraron en la preparación de la

edición los Dres. Jacobi, Craemer Ruegenberg y Vuillemin-Diem. El volumen se incluye en la conocida colección "Miscellanea Mediaevalia", justamente apreciada por los especialistas en la Edad Media.

La obra consta de dieciocho trabajos debidos a personalidades consagradas en el ámbito medievalista, quienes, por lo general, ofrecen un resumen de las principales conclusiones alcanzadas en su labor de investigación y conocidas por anteriores monografías. Así: Rolf Köhn (sobre la formación monástica y los antecedentes históricos de las luchas contra los mendicantes); Nikolaus M. Haering (en torno a los primeros conflictos entre la Universidad de París y la jerarquía eclesiástica, sobre todo en el siglo XIII); Jürgen Miethke (a propósito de los procesos doctrinales y causas de ortodoxia); Michel-Marie Dufeil (con dos artículos; uno sobre las querellas de los mendicantes, y otro sobre las obras de Guillermo del Santo Amor); Astrik L. Gabriel (acerca de los conflictos entre el Canciller de París y los alumnos); Louis Jacques Bataillon (que sigue la crisis en los sermones universitarios); Hermann Greive (que historia la polémica surgida en el judaísmo y en el Islam en torno a la controvertida figura de Maimónides); Mariam Kurdzialek, el célebre editor de los *Quaternulorum Fragmenta*, (sobre David de Dinant); Karl Albert (en torno al Amalrico de Bena); N. H. J. van den Boogaard (con referencia a las repercusiones y formas poéticas de las controversias); Jan Pinborg (que aborda las discusiones sobre la naturaleza de la ciencia y las posibilidades del método científico según los "artistas", con la edición crítica de un importante inédito Egidio Romano); William J. Hoyer (sobre las doctrinas en torno al conocimiento "esencial" de Dios, a partir del tema de la visión beatífica); Edouard-Henry Wéber (que rastrea las posibles influencias de las discusiones doctrinales de 1270 en Santo Tomás); Albert Zimmermann (sobre el tema de la *creatio ab aeterno* en Santo Tomás y en San Buenaventura); Jerzy B. Korolec (en torno a la cuestión del libre albedrío en el siglo XIII); y Jeannine Guillet (con unas notas sobre un inédito atribuido a Marsilio de Padua). El volumen se cierra con un amplio índice onomástico.

Como era de esperar, no nos ha defraudado el trabajo de Haering, conocido historiador de la sacramentología, que en 1955 aventuró hipótesis revolucionarias en torno a la doctrina agustiniana sobre el carácter. Esta vez, el Profesor de Toronto se centra en las discusiones habidas en el siglo XII, interesantísimas,

ciertamente, sobre si "Christus, secundum quod homo, nihil est". Son polémicas que analizan el *esse* de Cristo, que Santo Tomás estudiará en la *Quaestio Disputata De unione Verbi Incarnati*, con una solución que todavía hoy se discute. Cristo —según Santo Tomás— es uno absolutamente, por la unidad del supuesto; pero de algún modo es dos, por tener dos naturalezas. Luego tiene un solo *esse*, en sentido absoluto; pero "existe" también, en cuanto hombre, en el tiempo.

Hemos de confesar que el trabajo de Dufeil, firmado en Brazzaville, nos ha sorprendido bastante, sobre todo por sus conclusiones. Conocíamos su estudio sobre Guillermo del Santo Amor (Picard, París 1972), obra historiográfica inmejorable en torno a las polémicas entre los mendicantes y el clero secular parisino, sostenidas en la década 1250-1259. Pero ahora pensamos que, en su afán de ensalzar justamente a los mendicantes, ha exagerado un poco. Es cierto que Santo Tomás es un hombre moderno, lo mismo que San Francisco, Santo Domingo y San Buenaventura; por lo menos, son pensadores modernos en muchos sentidos. Pero, ¿no será excesivo sostener —como dice— que el siglo xx, en su lucha anticapitalista (sic!), extrae las últimas consecuencias del mensaje franciscano? La cuestión que el de Asís planteó —así lo entendemos— no debe extrapolarse. San Francisco, fiel a su particular carisma fundacional, predicó un modo específico —uno entre los muchos modos posibles de leer el Santo Evangelio— de vivir la virtud de la "pobreza". Esta virtud, en cuanto supone esencialmente el desprendimiento de los bienes terrenos y, con el desprendimiento, la libertad para el espíritu, es obligatoria para todos los cristianos. Pero las formas concretas de vivirla son cambiantes —conservando su substancia—, y la predicación del Poverello responde a una de ellas, ciertamente difícil y heroica, que interpreta a la letra el "consejo" de Jesús al joven rico. El mismo Santo Tomás, en su polémica contra Gerardo de Abbeville (cfr. *De perfectione vitae spiritualis*), señala que Abrahán, hombre rico en bienes y posesiones, fue realmente pobre y que, en consecuencia, su vida resultó grata a Dios. No se puede pretender que todos vivan ese consejo a la letra, que sólo es para algunos, aunque todos deban vivir pobremente.

Más radical, quizá, es otra de las conclusiones de Dufeil, cuando afirma que nuestro siglo xx culmina la línea iniciada por Santo Tomás, al aceptar y legalizar el aborto (sic!). Es cierto que algunos defensores del aborto han esgrimido, como argumento

de autoridad, la doctrina de Santo Tomás (cfr. *Expositio super Job* 3, 26), según la cual, la infusión del alma sería retardada y, en consecuencia, el aborto muy prematuro no provocado, algo sin importancia. Sin embargo, todo buen conocedor del Aquinatense sabe —y Dufeil también, porque expresamente lo dice— que, según el Angélico, todo cambio substancial —y la infusión del alma lo es— debe haber sido preparado previamente por cambios accidentales (alteración de la mórula): esto sería la conclusión inmediata de rechazar —por razones obvias— la teoría de la pluralidad de formas. Pero de ahí el Aquinatense nunca concluyó la licitud del aborto; pues, consecuentemente con su propia doctrina, los cambios accidentales del óvulo fecundado (o de la “sangre de la madre”) estarían orientados (causalidad final) a ese cambio sustancial que sería la infusión del alma espiritual, y por ello, sólo por ello, se justificarían. Sería —supuesta verdadera la infusión retardada— un conjunto de cambios que naturalmente concluiría en un cambio instantáneo, que sería la infusión. En tal caso, provocar un aborto no sería matar un hombre, pero seguiría siendo una acción inmoral, pues interrumpiría un proceso que *naturalmente* generaría un hombre, porque todo proceso se especifica, en primer lugar, por su fin.

Sobrio, bien documentado y lineal en su exposición, Bataillon, dominico afincado en Grottaferrata, historia, con su habitual maestría, el tema, siempre replanteado, de la actitud de los teólogos ante la filosofía natural, a lo largo del siglo XIII.

Por su parte, Zimmermann ofrece un excelente estudio sobre el tema de la creatio *ab aeterno*, centrado en la sorda y subterránea controversia habida entre el Doctor Angélico y el Seráfico. Estamos, lógicamente, ante una cuestión eterna. En los últimos años, Behler (1965), Jean Jolivet (1973), Van Steenberghen (1974), Brady (1974) —quien ha editado la *Quaestio* de Juan Peckham—, por citar sólo algunos autores, han vuelto sobre el tema, que tuvo otro momento áureo en el primer cuarto del siglo XX. Zimmermann tiene el mérito —así arranca su colaboración— de recordar, frente a Kant, la perenne actualidad de la pregunta. Bajo esta perspectiva, y en tono desapasionado, ofrece uno a uno, con sintética maestría, los pros y contras de los argumentos aducidos por ambos Doctores; y tiene a la vista, sin duda, las tesis de Siger y de Boecio de Dacia. En definitiva, un *status quaestionis* perfecto, que invita a la reflexión.

Hemos dejado para el final nuestro comentario al trabajo de Wéber (París). Ya conocíamos sus posiciones por sus dos anteriores monografías publicadas en la editorial Vrin (París 1970 y

1974). También habíamos leído la durísima crítica de Van Steenberghe, expuesta en su ponencia al Congreso de Santo Tomás en su VII Centenario (Nápoles 1971, en el vol. I de las *Actas*). Y estimamos, después de una atenta confrontación de los textos aducidos por Wéber, que es muy discutible su tesis de una evolución de Santo Tomás, a partir de 1270, empujado por las críticas de Siger. Pero como el tema está ahí, y seguramente hará correr mucha tinta, vamos a decir algunas palabras. Señala Wéber que Santo Tomás identificó, después de 1270, el intelecto (posible) con la esencia del alma; y aduce, para ello, una serie de textos tomados de distintas obras, unas anteriores a 1270, y otras posteriores. Entre las referencias aportadas por Wéber hay siete de *Contra Gentiles* II y otra de la *Summa Theologiae* I, escritas con toda probabilidad antes de que redactase *De spiritualibus creaturis* (año 1268), cuestión disputada en la que dedica todo un largo artículo al siguiente argumento: "Utrum potentiae animae sint idem quod animae essentiae" (a. 11). Pues bien; en el *De spiritualibus* rechaza el Angélico la teoría de Avicena, según la cual, "potentiae animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam", que es la misma solución que leemos en sus comentarios a las *Sentencias*, en el *De anima* y en varios *Quodlibetos*, en perfecta continuidad y sin cambio de posición. Por todo ello, nos inclinamos a suponer que los textos aportados por Wéber deben estar malinterpretados. En efecto; si se considera que los pasajes de la *Contra gentiles* analizados por Wéber (por ejemplo II CG 59) son claramente antiaverroístas (no anti-avicenianos), pues tratan de: "Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata"; entonces se comprenderá fácilmente que, para discutir a Averroes, Santo Tomás tenga que probar que el intelecto posible es forma del hombre (un propio, en cuanto predicable), aunque forma de una forma, pues es accidente del alma. ¿En qué quedaría, sino, el famoso argumento de Santo Tomás —recogido por todos los manuales—, según el cual es contradictorio que las potencias del alma sean la esencia de ésta? (Porque, si el alma no se distinguiera realmente de sus potencias, entonces, el *esse* del alma sería al mismo tiempo actualidad y potencia y, en consecuencia, el operar de una criatura sería su *esse*). Por todo ello, pensamos que Wéber ha concluido indebidamente a partir del sentido literal de las palabras del Angélico, al margen de su verdadero contexto.

Para terminar nuestro comentario sobre las Actas de las "Mediävistentagung" colonenses, sólo nos resta reseñar que la edición ha sido primorosamente cuidada, con índices que facilitan mucho

su consulta; consulta que, por la actualidad de los temas tratados —en el centenario de las censuras de 1277—, será ya casi obligatoria para los especialistas en la intrincada y rica historia del siglo XIII.

J. I. SARANYANA

Miguel Angel TABET, *David F. Strauss: La Vida de Jesús*, Madrid, Ed. Magisterio Español ("Crítica Filosófica", 11), 1977, 163 pp. 12,5 × 18,5.

Se trata de un extensa exposición y un análisis crítico de la conocida e influyente obra de D. F. Strauss, *Das Leben Jesu Kritisich bearbeitet*. El Prof. Tabet sabe conjugar en esta obra las diversas facetas y especialidades necesarias para un acercamiento adecuado y completo al libro de Strauss, en cuyo estudio no debe omitirse el análisis ni de los aspectos filosóficos, ni de los teológicos, ni de los exegeticos. Puede decirse que este triple y simultáneo acceso realizado por Tabet es el medio más indicado para no banalizar la importancia de cuanto se revela en esta célebre *Vida de Jesús*, ya que las conclusiones a que llega Strauss están cimentadas en sus opciones filosóficas que son el verdadero fundamento en que se apoya y justifica su método exegetico, y que son también la razón de su peculiar concepción teológica.

El libro comienza con un breve y acertado estudio de la biografía de Strauss. El lector puede así tener una visión de conjunto de las motivaciones que influyeron en Strauss y del *Sitz in Leben* de su obra. Son muchos los autores que se cruzan en su itinerario influyendo poderosamente en su espíritu: desde Jacob Böhme o la "Vidente de Prévorst", hasta F. C. Baur, Schleiermacher y, finalmente, con influencia absoluta, el filósofo de la religión oficial del Estado prusiano, Hegel. Ya años antes de comenzar la *Vida de Jesús*, como confiesa el mismo Strauss, cuando le dominaba el entusiasmo por Schleiermacher, había perdido completamente la fe. En esta situación tiene lugar su encuentro con la filosofía de Hegel. "Un problema atormentaba entonces su espíritu, recuerda Tabet. El aceptaba los datos de Hegel sobre la relación entre la teología y la filosofía, pero no veía cómo los hechos históricos consignados en los Evangelios debían interpretarse según su sistema filosófico. Dios se ha encarnado en el hombre; esto —decía Strauss—, lo expresa muy

bien Hegel; pero ¿si El se ha encarnado en un hombre individual, en Jesús de Nazaret, cómo se ha encarnado en la humanidad? ¿Esta encarnación no es acaso una forma simbólica de la verdad en vez de la verdad misma?" (p. 19).

Este es el punto de partida del trabajo de Strauss. Su *Vida de Jesús* constituye el primer intento radical y sistemático de aplicar la filosofía hegeliana a los textos bíblicos. Se trata con ello, no de encontrar la verdad que estos textos dicen, sino de entenderlos en el sentido que sea conveniente para que coincidan con las posiciones que se derivan de la filosofía hegeliana. Más aún, es el "sistema" el árbitro inapelable para juzgar los textos bíblicos. A este inadecuado punto de partida, Strauss sumará otro: el desconocimiento de la gran exégesis. El círculo de ideas de Strauss "no se extendía —en profundidad— más allá de sus contemporáneos alemanes y de Samuel Reimarus. No le hacía falta más: en su cerrado mundo hegeliano, donde lo posterior es siempre superación de lo anterior, Olshausen podía muy bien ser considerado la cima de la interpretación de la Sagrada Escritura que conserva el carácter divino de los libros sagrados, por encima de un San Agustín, de un San Jerónimo o de un Santo Tomás" (p. 33).

Tras un capítulo, en el que expone ampliamente el contenido y la estructura temática de la obra de Strauss, el A. dedica abundantes páginas al "Sustrato fundante de la *Vida de Jesús*", asunto que divide en tres apartados: La integrante filosófica; El inmanentismo y su radicalización filosófica hasta Strauss, y La religión considerada como momento del devenir del Espíritu absoluto. Sigue el estudio de "La crítica dogmática de Strauss", en el que, tras recordar la crítica dogmática de Hegel —crítica cuyo desarrollo proseguirá el mismo Strauss—, se describe la esencia de la nueva cristología en tres apartados: La Idea en busca de un sujeto coherente para la cristología, La humanidad como el Cristo, Una cristología sin Jesús.

El último capítulo es dedicado al análisis de la idea y especies del mito, así como a los criterios determinantes de lo no-histórico en los relatos evangélicos. No resulta difícil al A. —dados los dos capítulos anteriores— mostrar en su profundidad y originalidad cuanto se contiene en el método seguido por Strauss. Este no es otra cosa que mero resultado de "un pensamiento que construye datos", precisamente por sus opciones inmanentistas.

El trabajo del prof. Tabet concluye con unas amplias "Consideraciones conclusivas", en la que presenta una síntesis armó-

nica y jerarquizada de las razones que hicieron posible la obra de Strauss. "El análisis del pensamiento crítico de Strauss —leemos en la p. 151— nos ha mostrado precisamente que si este autor logró *fabricar* a partir de los cuatro Santos Evangelios "otro Evangelio", tan sugestivo para algunos; si formuló con gran trabazón lógica una noción de mito ávidamente destructora de la vida de Jesucristo; si suprimió con descaro, aunque de un modo inevitable y connatural al pensamiento filosófico-teológico en que se movía, toda realidad sobrenatural contenida en los Evangelios, se debió a dos motivos, teóricamente separables, pero en mutuo y exigente requerimiento: el deshacerse de la fe como adhesión sobrenatural a verdades por la autoridad de Dios revelante y propuestas por la Iglesia, y la asimilación de una filosofía en armonía con esa actitud. Una filosofía con la que podía moverse a gusto en su mundo sin fe, fuertemente refractaria a todo lo trascendente y que, al ser usada con coherencia, conducía tanto al rechazo radical de Dios y de cualquier realidad sobrenatural, los milagros, las profecías, etc., como a interpretar el mundo —que está transido de Dios: en El "vivimos, nos movemos y somos" (Act 17, 28)— de un modo radicalmente distinto de lo que es: creado por Dios, dotado con el ser de una inteligibilidad, que funda la verdad que la inteligencia alcanza poseer. Esa filosofía que, de modo inevitable, conducía a mitificar la Persona de Cristo (...) que su "fe" ya había negado, le proporciona un modo de enfocar la realidad que violenta el conocimiento natural espontáneo y la metafísica desarrollada en continuidad a ese conocimiento. El mundo ya no era para Strauss una realidad creada, dirigida con amor paternal hacia su término por Aquel que es el Primer principio y Último fin de todo lo que existe, sino un mundo inmanente al pensamiento, cerrado, autoformándose ciegamente en desarrollo dialéctico hacia la autoconciencia".

De todas las críticas que se le pueden hacer a Strauss existe una verdaderamente paradójica: la de llamarse, quizás convencido, "teólogo sin prejuicios", sin darse cuenta del prejuicio que constituye partir de una filosofía contraria al sentido común y pretender, desde ella, amoldar a su dialéctica todos los sucesos históricos, incluidos los que nos relatan los libros Sagrados. Pero lo más importante del libro de Tabet no es la crítica a Strauss, sino el análisis sereno y conjunto de las diversas razones —filosóficas, teológicas e históricas— que hicieron posible un "attemperamiento" exegético, que fructificó en unas formas de leer la Sa-

grada Escritura que pueden recibir muchos calificativos menos el de "asépticas", y que parecen planta inseparable de la tierra que les dio origen.

Lucas F. MATEO-SECO

Z. ALSZEGHY y M. FLICK, *Cómo se hace la Teología*, trad. de R. Rincón, Madrid, Ed. Paulinas, 1976, 267 pp., 13,5 × 21.

Este libro se presenta como una introducción a la Teología, de estilo y enfoque original. Los autores, conocidos por haber explicado los Tratados *De Deo create et elevante, De peccato originali, De Gratia*, no pretenden hacer obra revolucionaria. Al contrario, declaran varias veces que quieren adoptar una postura moderada y de síntesis entre las diversas corrientes y opiniones. Si quieren, en cambio, desvincularse de la Teología de los "manuales" y acercarse a la mentalidad contemporánea, como explican en la *Presentación* (p. 11 de la ed. castellana).

Los autores, para conseguir su fin parten de la definición nominal de la Teología: Teología es "lo que los teólogos cristianos, especialmente los católicos, designan con este término". Así afirman en la pág. 16, citando en nota a H. Duméry (*Critique et Religion, Problèmes et méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957), con lo cual el significado de la palabra "teología" está determinado por su *uso lingüístico* actual (subrayado original).

Al explicitar la opinión de Duméry, nuestros autores señalan tres funciones de la Teología; la Teología es una actividad de la fe, es una ciencia de la fe y es una función eclesial.

Por tanto, la Teología es el producto del esfuerzo que hace la comunidad para explicarse a sí misma su propia fe y las leyes inmanentes de su desarrollo. En este sentido la Teología es "actividad" de la fe y es "ciencia" de la fe. El dato original es la fe de la comunidad, fe que busca autoexplicarse en términos racionales y científicos.

Desde el comienzo, la Teología se sitúa entre la fe y la ciencia. Pero la fe es, según nuestros autores, algo complejo que no es reductible a una actividad intelectual, sino que es más bien una actitud existencial y dialógica (cfr. p. 18). Después de haber

hecho hincapié casi exclusivamente en el aspecto voluntarista de la fe, los autores explican qué entienden por ciencia.

Ante todo, en un sentido amplio, la ciencia se caracteriza por el recurso a *determinadas fuentes*, a un *método de exacta comunicabilidad* y al empleo de *criterios de verificabilidad* en orden a sus propias afirmaciones (p. 29). Pero, más allá de este sentido amplio, la verdadera opinión de los dos profesores apunta a una idea de ciencia de cuño neo-positivista. El conocimiento científico tiene la tarea de descubrir la estructura en la cual se encuentran insertados los seres. El sentido de las cosas —según ellos— depende de su funcionalidad y, por tanto, el científico debe apuntar, más allá del análisis, a la estructura de las relaciones recíprocas de los seres.

Si esta es la noción de “ciencia” —descripción de la “estructura” de todo lo real— parece muy difícil que se adapte a la Teología, porque esta se enfrenta con un imponderable —lo sobrenatural— que supera la estructura. Pero, por otro lado, si la Teología puede llegar a ser una ciencia, lo será en tanto en cuanto describe una “estructura” de lo religioso. De aquí que Flick y Alszeghy se vean acosados por dos lados: por la fuerte exigencia racionalista y positivista de su pensamiento y por la exigencia de introducir, a pesar de todo, la fe, en su sistema. Pero es evidente que la fe no puede ser ya conocimiento en sentido propio; no puede ser ciencia: no puede ser más que una postura dinámico existencial no justificable racionalmente, un postulado —un a priori— de la vida religiosa.

Entre las dos ideas de “fe” y de “ciencia” que acabamos de exponer nos parece que se sitúa el tercer elemento intelectual de la obra: un enfoque “estructural” de la Teología: la Teología es descripción científica de la estructura eclesial.

“La pregunta que constituye el punto de partida de la investigación teológica suena en estos términos: la vida de la Iglesia, ¿qué significa? Es decir, ¿cómo puede interpretarse, hacerse perfectamente inteligible? (p. 41).

Para contestar, los AA. distinguen entre *sujeto* de la Teología y *predicado* de la Teología. Con esto quieren decir que la Teología es una operación intelectual ejercida por un *sujeto* (la Iglesia) en orden a su autocomprensión (*predicado*). El *sujeto* es entonces la vida comunitaria de la Iglesia, “fenómeno en que el contenido intelectual de la fe está presente, pero todavía en estado precientífico”, y el *predicado* es la formulación exacta de esta “vida comunitaria” reducida a proposiciones científicas, es decir comunicables y verificables. Siendo la Teología una opera-

ción de autocomprensión, el *predicado*, que está al final del proceso y que es algo demostrado, se identifica con el *sujeto*, o, mejor, es el mismo sujeto a nivel científico.

Desarrollando la distinción entre *sujeto* y *predicado* de la Teología, Flick y Alszeghy afirman que *sujeto* de la Teología no puede ser sólo el Magisterio (p. 43: "Las fórmulas del Magisterio no constituyen una pista de despegue suficiente para la investigación teológica), sino que debe ser toda la comunidad eclesial. O mejor dicho, la Teología se presenta como "lenguaje de la comunidad eclesial, de toda la estructura "Iglesia".

La vida eclesial, por tanto, que en sentido estricto es una "subcultura", es también acontecimiento lingüístico. Esta vida eclesial, en efecto, además de estar vinculada estrechamente al lenguaje mediante la predicación, la comunicación de contenidos y la liturgia, se realiza a través "de compartir ideas, esquemas conceptuales, comportamientos, apreciaciones, etc." (p. 53). Por supuesto —añaden Flick y Alszeghy— se trata de un evento lingüístico particular: pero ¿en qué sentido? Cabría esperar que se acudiera aquí a un principio sobrenatural, porque el lenguaje de la Iglesia es Palabra de Dios en sentido estricto, y la vida de la Iglesia es la vida del Verbo divino, y del Verbo encarnado. Pero no: la peculiaridad del acontecimiento lingüístico eclesial se reduce sencillamente a tres cosas: el lenguaje eclesial "es radicalmente autoimplicativo, rico en símbolos y atado a formas lingüísticas del pretérito". Donde por autoimplicación se entiende una inmanencia radical, un realizarse a sí mismo. En este sentido, el *predicado* de la Teología es una "interpretación" de la vida eclesial, interpretación dinámica porque "debe establecer las exigencias operativas de su propia fe en el marco cambiante de las situaciones contingentes" (p. 63) e interpretación crítica, porque no sólo determina lo que es —ahora— la Iglesia, sino también lo que debería ser.

La Teología es entonces una función eclesial en sentido pleno, porque establece el criterio de desarrollo y de evolución del fenómeno que la produce: es praxis en sentido propio, con lo que se parece mucho a la política eclesiástica y al gobierno de la Iglesia. Pero este aspecto de praxis no es exclusivo de la Teología: en cierto sentido el desfase entre lo que es y lo que debería ser según las previsiones se da en toda descripción científica y constituye un estímulo para el desarrollo de toda investigación. La diferencia entre Teología y las demás ciencias la constituye, además de la naturaleza peculiar del fenómeno eclesial, el hecho que en Teología el desarrollo doctrinal está causado casi exclu-

sivamente por una tensión dialéctica entre *el pasado y la apertura hacia nuevas experiencias*. La Palabra de Dios, en efecto “nunca se expresa de modo puro, ya que siempre se encarna en el lenguaje de alguna cultura” y hay que tener en cuenta *las situaciones históricas siempre nuevas*. De aquí que la Teología, siendo el lenguaje de la vida eclesial, necesite de una constante “transconceptualización” (p. 70).

Por tanto, la dinámica del desarrollo teológico desemboca, época por época, en “la interpretación en que el teólogo, conociendo la realidad comunitaria de la Iglesia, se pregunta cuáles son las aserciones constatativas, conceptualmente exactas y sistemáticamente ordenadas, por las que, a la luz de la Escritura eclesialmente comentada, en vista de la situación cultural presente, se expresa, explica y juzga esta vida eclesial” (p. 72).

El sentido del desarrollo de la Teología, según nuestros autores, está marcado por tres momentos: el recurso al pasado (Cap. III), la abertura hacia el futuro (Cap. IV), la síntesis (Cap. V). Aparece aquí un esquema de tipo hegeliano: el recurso al pasado tiene la tarea de sentar la tesis teológica, estableciendo su verdadero sentido y sus límites; abrirse hacia el futuro quiere decir tomar conciencia de la exigencia de adaptación de la tesis a la nueva realidad (*aggiornamento*); la síntesis, por último, es la tarea a hacer, el objetivo que se alcanzará por el confluir de distintos elementos, espíritu científico y afán religioso, Magisterio y Teología, libertad y ley, pluralismo Teológico y realidad secular.

En el desarrollo dialéctico de la Teología, el Magisterio tendrá necesariamente una función “conservadora”, es decir de defensa de la interpretación clásica de una verdad; el pueblo fiel tendrá un papel “innovador” rompiendo los esquemas preestablecidos y los teólogos serán los árbitros y jueces de la pelea constante entre fidelidad y renovación.

Por esto se aclara que el legítimo recurso al pasado, no puede ser en absoluto un arqueologismo, sino que debe poseer tres características. Debe ser *existencial*, es decir, debe partir del interior de la experiencia eclesial, debe ser *fenomenológico*, es decir, apuntar no a la “forma” de un dogma sino a su “contenido”, debe ser *hermeneútico*, es decir, atender al contexto histórico y social (leyes inmanentes de la comunidad creadora), para interpretar correctamente un dogma.

El abrirse hacia el futuro, a su vez, también deriva de múltiples factores: la pluralidad de temas teológicos, la pluralidad de posturas intelectuales y, sobre todo, la exigencia de “adaptar el mensaje cristiano y la mentalidad contemporánea” (p. 108).

Esta exigencia de "adaptación" tiene dos características: debe aceptar la mentalidad actual como un dato firme e indiscutible, y debe ser permanente, es decir, constantemente renovada.

La "adaptación" lleva consigo una triple tarea: la de interpretar teológicamente (es decir, según las leyes de la sociología religiosa) la realidad religiosa; la de interpretar religiosamente las realidades profanas (es decir, descubrir el sentido sagrado que tiene lo humano); la de sustraer la religión a las interpretaciones profanas (es decir, rechazar los condicionamientos de las opiniones políticas).

Por lo que se refiere a la edificación de un nuevo "sistema" teológico (operación que nuestros autores llaman *síntesis*), Flick y Alszeghy, después de haber señalado la insuficiencia de varios esquemas (el esquema que sigue la *Historia Salutis*, el que se apoya en la riqueza de contenido de un concepto, el que sigue la vía media entre conceptos opuestos y correlativos), proponen como alternativa —sin ocultarse que siempre será algo imperfecto— un sistema apoyado en el dinamismo del conocimiento: se trata de reconstruir la historia de un dogma a través de las épocas, y esta misma reconstrucción constituirá una profundización.

En cualquier caso, sea cual fuere el esquema que se adopte, existen dos condiciones que habrá que respetar siempre en el quehacer teológico: la imposibilidad de volver a una formulación "mágica" (es decir pre-analítica) del dogma, y el respeto del "pluralismo". El Magisterio tiene, por supuesto, la tarea de recordar el valor del *lenguaje de la fe*, pero entre sus decisiones, "constituyen criterios definitivos y sin apelación las definiciones dogmáticas, pero leídas en el contexto histórico en que se han formulado" (p. 163), mientras que todas las demás intervenciones tienen como fin, sólo "indicar por qué caminos conviene (o no conviene, respectivamente) moverse en un contexto cultural particular, para conservar intacta la fe" (p. 164).

El libro de Alszeghy y Flick se presenta un resumen, como un ensayo dirigido a los profesores y a los estudiantes de Teología para buscar una nueva perspectiva de estudio. Más que de un manual, se trata, pues, de una obra de tipo "culturalista". En este sentido, es evidente la dependencia ideológica de autores como K. Rahner y E. Schillebeeckx, entre los católicos, y como W. Pannenberg y P. Tillich, entre los protestantes.

El tono fundamental de este ensayo es el de buscar una síntesis entre la Teología y los resultados de las ciencias positivas. Pero, aparte la ambigüedad de este planteamiento, Flick y Alszeghy han aceptado, más que el pensamiento científico en general,

una orientación especulativa muy concreta: el neo-positivismo evolucionista, filtrado a través de Teilhard de Chardin, cuya inseguridad científica y filosófica es notoria.

Es cierto que Flick y Alszeghy no se adhieren al neodarwinismo de las teorías que quieren explicarlo todo en base a la combinación azar-selección (como por ejemplo hace Monod), pero pagan al positivismo un fuerte tributo.

En definitiva, lo que se nota en la obra de nuestros autores es el hecho de recuperar, con afán quizá apologético, las simpatías del mundo de las ciencias positivas. Desgraciadamente este deseo, que parte de la opinión de que los resultados de la ciencia experimental son los únicos ciertos (opinión, en muchos casos, falsa, y necesitada de matices siempre), lleva a Flick y Alszeghy a revisar la interpretación del Magisterio y de la Sagrada Escritura (primeros capítulos del Génesis y Rom 5, 12), superando los límites de la doctrina católica, cosa que se debe al rechazo inicial y no suficientemente justificado del monogenismo.

Al querer recuperar, en un sistema positivista, el "contenido" del dogma del pecado original, para no caer en el materialismo absoluto, se les ha ofrecido la solución de dar del dogma una interpretación en clave existencial, y, más allá del tema concreto del pecado original, dar una interpretación existencial de la misma fe y de toda la Revelación, en la línea ya trazada por K. Rahner, por W. Kasper y por Teilhard de Chardin. El pecado personal de Adán se ha transformado en un pecado de toda la humanidad, se ha hecho solidario con el mundo del pecado, y consiste en última instancia (como pecado presente en nosotros) en la posibilidad que tenemos de decir a Dios que no.

En cuanto al individuo, al hombre actual, hay que tener presente que toda vida religiosa no es más que una "respuesta" cósmico-evolutiva hacia Dios. Situarle en esta corriente ascensional —por medio de la opción fundamental— es la "santidad", negarse a esta opción es el pecado (el único pecado).

De modo coherente con lo anterior, y sobre todo con la inspiración existencialista de fondo, la fe no puede ser, en este contexto, sino una opción pre-racional, un "orientarse hacia Dios", un "elegir a Dios". No se puede hablar de motivos racionales de credibilidad ni de normas éticas fijas. Junto con esto, la misma noción de individuo se tambalea: la dimensión colectiva del hombre domina en la escena. Así como la verdad se transforma en lenguaje, así la "persona" se disuelve en la relación social.

En resumen, las raíces de todas estas concepciones, inspiradas en los pensadores neo-positivistas (Carnap, Wittgenstein, Bühler)

y fenomenologistas (Scheler, Schillebeeckx), se pueden reducir a tres: el positivismo racionalista, el existencialismo fideísta y el reduccionismo sociológico.

La falsedad de los supuestos de estas tres posturas es evidente, precisamente porque niegan, cada uno a su manera, el hecho de la Revelación, la existencia de una verdad objetiva y la noción misma de sobrenatural.

Renunciar al fundamento firme de la objetividad de la Revelación nos parece la causa de la incoherencia más grave de tipo interno de todo el libro, es decir, aceptar el carácter absolutamente apriorístico de la fe; reaparece aquí la típica visión de la fe que ya fue de Lutero: Flick y Alszeghy quieren dar una estructura científica al contenido de la fe, pero, al mismo tiempo, la fe que ellos postulan es una fe absoluta que no se apoya en ningún elemento racional; y entonces cabe preguntarse: ¿cómo puede pedirse a una misma persona que sea racionalista (y hasta positivista) en todo su quehacer intelectual, menos en el aceptar el "dato" de la naturaleza sobrenatural de la Iglesia? ¿Por qué precisamente la Iglesia se escapa a una investigación "científica"?

En cuanto al problema de incorporar en la Teología los datos de las ciencias positivas, es de notar que la Iglesia no se opone a la *evidencia* de los descubrimientos científicos, pero sí se opone a las hipótesis no confirmadas que contrastan con el dato de la Revelación.

La postura de la Iglesia es la de mirar con confianza los resultados de las ciencias positivas, con tal que sean fruto de un hábito *verdaderamente científico* y no conclusiones precipitadas y parciales, frecuentemente viciadas por un prejuicio antireligioso. La Iglesia sabe bien que la mente humana puede conocer la verdad con certeza y confía en que la conoce de hecho, pero afirma al mismo tiempo que toda verdad viene de Dios, y por tanto entre los datos de la Revelación y los descubrimientos de las ciencias no puede haber contradicción.

Por eso, lo que es defectuoso no es la Revelación sino el positivismo que pretende elevar a norma universal de la verdad un método de investigación útil y eficaz pero necesariamente parcial. Hay que recordar, en todo caso, que el poligenismo ni está demostrado ni puede serlo, debido a la escasez y fragmentariedad de los descubrimientos paleoantropológicos, y que se presenta, por tanto, más como una hipótesis filosófica (no suficientemente justificada), que como una hipótesis científica.

La postura de Flick y Alszeghy con relación a la fe, además del defecto que señalábamos antes, nos parece ambigua por un doble motivo: en primer lugar porque no defiende suficientemente el valor sobrenatural del acto de fe, y, en segundo lugar, porque, en la práctica, niega el valor noético de la fe para reducirla a una simple praxis religiosa sin contenido.

El sociologismo, por último, tal como se manifiesta en la obra que estamos estudiando, tampoco está suficientemente justificado. Nadie niega que el ambiente, la educación, las relaciones sociales puedan influir en el individuo: todo esto es un dato de sentido común. Pero decir que "toda ciencia (es) una investigación que se promueve en el seno de la comunidad e, incluso por obra de la comunidad" (p. 37), y emplear esta afirmación como principio absoluto y constitutivo de toda actividad intelectual, representa uno de los últimos estadios de la pérdida del ser: precisamente lo que es característico de un sujeto, es decir su pensamiento, como expresión de una subsistencia individual perfecta e incommunicable (que, en el caso de los entes racionales, es la persona), se reduce al lenguaje, y su misma personalidad a la pura relación, que, entre los accidentes, es lo que tiene el mínimo de realidad. El ente se define por la casi-nada: esta es la paradoja inaceptable de la filosofía fenomenológica que Flick y Alszeghy emplean.

A través de este largo examen, del cual pedimos perdón al lector, hemos llegado a una conclusión que se nos hace duro escribir: el libro de Alszeghy y Flick, aún ofreciendo algún que otro elemento sugerente, es en realidad una explicación de *Cómo no se hace Teología*. De un punto de partida incorrecto (que la Teología estudie la vida eclesial), vienen unas conclusiones equivocadas (relativismo dogmático, historicismo, papel de los teólogos, papel del Magisterio).

Los autores no quieren colocarse ni entre los teólogos "innovadores", ni entre los "conservadores" (que se nos perdone esta fea terminología en aras de una mayor claridad): protestan públicamente de querer adoptar una postura ecuaníme, pero, en realidad, se inclinan constantemente, desde el punto de vista filosófico, hacia la "otra" hipótesis teológica, como ellos dicen (cfr. pág. 34), y esto *sin ningún motivo válido*: si tuviéramos que indicar la causa de esta opción, diríamos que es el haber abrazado la causa del poligenismo. Pero, frente a la disolución de la fe individual en la naturaleza comunitaria de la Teología, podríamos también preguntar: ¿es antes el individuo o la comunidad? ¿el lenguaje es producto de los sentimientos personales o de la es-

estructura social? ¿cómo es compatible la función crítica del teólogo con la necesaria evolución positiva del mundo según el esquema theilhardiano? Son todas preguntas que quedan sin respuesta.

Es doloroso ver cómo el no querer ceder en ese punto doctrinal (el poligenismo) ha arrastrado a los dos autores tan lejos, hasta poner en discusión y en tela de juicio todo el quehacer teológico. Se trata de una demostración poderosa *per absurdum* de que la doctrina del Magisterio o se mantiene integralmente o no se mantiene: no se puede prescindir de una verdad doctrinal, por secundaria que parezca, sin que se tambaleen los fundamentos mismos de toda la Doctrina. Secundariamente habrá resultado claro también otro tema: colocarse en una perspectiva filosófica de inmanencia acarrea en Teología consecuencias funestas, precisamente por impedir la aceptación sencilla y humilde de lo que Dios quiso revelarnos, tal como es propuesto por el Magisterio.

Claudio BASEVI

Hans Rossi, *Die Kirche als Personale Gemeinschaft. Die kommunitive Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils* Köln, Hanstein Verlag ("Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie", 25), 1976, 173 pp., 16,5 x 24.

El trabajo que comentamos fue presentado en 1974 como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Una reelaboración posterior del Dr. Rossi, ahora Delegado para la formación del Clero en la diócesis de Zürich, ha enriquecido y preparado la tesis para la publicación.

Se trata de un excelente estudio sobre la Iglesia en base a los documentos del Concilio Vaticano II. La perspectiva elegida por el autor para su investigación le ha llevado a detenerse de modo especial en los aspectos comunitarios de la Iglesia que se mencionan en el título y señalan la intención del libro. Pero no es un trabajo hecho solamente a partir de libros y documentos. El autor ha querido y ha sabido impregnar las páginas con su rica sensibilidad y experiencia pastorales.

La obra consta de dos partes. Precedida de un breve capítulo de Introducción y consideraciones metodológicas, la parte primera analiza la Iglesia como *Misterio*. El autor se apoya en la riqueza de esta categoría cristiana central, y en lo que estima

punto de vista expositivo del Concilio Vaticano II, para buscar en los textos conciliares las implicaciones eclesiológicas de la Santísima Trinidad, Jesucristo Dios y Hombre, los Sacramentos cristianos, y la Palabra divina (pp. 15-70).

La segunda parte se ocupa de la *Koinonia*. El autor prefiere no traducir el término, de modo que sea la misma investigación la que nos ofrezca el sentido que *communio* debe recibir, y las manifestaciones que ha de tener, cuando se aplica a la santa Iglesia. Desea, por otra parte, liberarlo de las adherencias filosóficas y sociológicas sugeridas por la palabra *comunidad* (pp. 10, 71).

El libro se cierra con unas *Conclusiones* que no son un simple resumen de lo expuesto, sino consecuencias prácticas para la existencia del hombre llamado a ser cristiano. Si la obra se inicia con el deseo de presentar la Iglesia como respuesta de Dios para remediar la indigencia humana en su aspecto más radical, es lógico que las conclusiones apunten el *donde* y el *cómo* de la inserción del individuo en el misterio eclesial que le salva. Es así como la conversión interior, la adoración, y el servicio amoroso a los hermanos reciben un lugar preeminente en las páginas finales (p. 160).

Es evidente que el autor desea contribuir a la orientación teológica desarrollada por una gran parte de los eclesiólogos en los años inmediatamente anteriores y posteriores al Vaticano II. Baste mencionar, por ejemplo, como representativas a este respecto, las obras de J. Hamer (*La Iglesia es una Comunión*) y de H. Mühlen (*Una Mystica Persona*).

Se trata, por tanto, de considerar la Iglesia no sólo como oráculo, columna, y fundamento de la Verdad, sino como organismo de salvación, según la venerable doctrina patristica y magisterial de *extra ecclesiam nulla salus*. Interesa especialmente al autor resaltar el hecho de que incorporación a la Iglesia —en la que se aunan admirablemente lo personal y lo comunitario, lo divino y lo humano— es incorporación a Jesucristo Salvador. Desde este interés, examinará en consecuencia las vías de esa incorporación personal y práctica al cuerpo místico de Cristo.

El tema se desarrolla en base a la doctrina del Concilio Vaticano II, lo cual equivale a un acierto, dado que los documentos promulgados entre diciembre de 1963 y diciembre de 1965 son la última palabra solemne pronunciada por la Iglesia acerca de sí misma. El Concilio, además, ha profesado enfáticamente su razón de ser en la presentación profundizada de las realidades

cristianas —y también las temporales— en función de la naturaleza y misión de la Iglesia.

El autor demuestra un dominio ejemplar de los materiales que maneja. Se manifiesta una y otra vez no sólo bien informado, sino lleno del objeto de su estudio, es decir, orientado intelectual y afectivamente hacia él. Esta circunstancia ocasiona una fecunda parcialidad. La sintonía con el espíritu y la letra del Concilio ayuda a una correcta metodología. Los textos se recorren con soltura; se examinan desde diversas perspectivas, sin arbitrarias violencias ni cautelas empobrecedoras; se interpretan prudentemente, con ayuda de una doctrina teológica solvente y autorizada. La exposición de las enseñanzas conciliares —nunca un mero inventario de citas frías— está atenta a mostrar la conexión entre la doctrina eclesiológica del Vaticano II y los documentos papales anteriores que de algún modo pueden considerarse precedentes. Las raíces de la Constitución *Lumen Gentium* —nos recuerda el autor— han de buscarse en los últimos papas.

La tesis que el libro presenta se deja resumir con breves palabras: la naturaleza de la Iglesia consiste en el *Mysterion*, y su realización se opera mediante la *Koinonia*. Si el misterio es el modo de ser de la Iglesia —su esencia—, *koinonia* es su modo de existir —su existencia—. Este lenguaje, naturalmente, no pretende rigor metafísico ni definitorio. Es una terminología descriptiva que sólo desea aproximarse a su objeto con nociones familiares que ayuden a ver el sentido *teológico* de las dos categorías —*mysterion* y *koinonia*— centrales a la tesis.

La *plena notio* de la Iglesia se encuentra en el *mysterion* (pp. 16s, 149s). El autor registra la ausencia en los documentos conciliares de una definición expresa de *mysterion*. Describe, sin embargo, los diferentes aspectos que lo componen. *Mysterion* supone que la Iglesia es algo radicalmente *santo*, que manifiesta *el colmo* de la dispensación divina, y solamente se aprehende mediante la fe en el Dios Uno y Trino revelado en Jesucristo. La Iglesia es por excelencia el lugar divino-humano de la manifestación, proclamación, y aplicación de los bienes salvíficos. De ahí la importancia decisiva que alcanzan en ella la visibilidad —que es siempre *epifanía* de lo divino—, la Palabra salvadora, y los sacramentos, cauces sensibles de la gracia invisible. Todos estos elementos son destellos de un misterio único, y constituyen otras tantas vías de acceso a su comprensión en el clima que suministra la Fe teologal.

La *Koinonia* es la forma práctica que el *mysterion* asume en la Iglesia, peregrina sobre la tierra (p. 9s). No se trata de un sentimiento indeterminado ni de una agrupación informe (p. 75 s), sino de una realidad orgánica de aspectos varios (p. 86), en la que se funden y ordenan concéntricamente la *communio divina*, la *communio hierarchica*, y la *communio fraterna*. Desde otro punto de vista, la *koinonia* es asimismo *communio dogmatica*, *eucharistica*, y *canonica*.

Koinonia significa que la salvación ofrecida y realizada por Dios en la Iglesia posee esencialmente una dimensión comunitaria (cfr. *Const. Lumen Gentium*, n. 9; p. 106s), puesto que Dios ha dispuesto salvar a los hombres *non singulatim*, sino mediante la incorporación real y misteriosa a un pueblo de elegidos. Este *coetus*, que es también cuerpo de Cristo, se caracteriza por la igualdad y la estructura orgánica de todos sus miembros. *Koinonia* es una donación objetiva. Al mismo tiempo es una tarea que se desarrolla gradualmente (p. 113). Está informada por la Caridad, que la hace posible, la vivifica, impulsa, y distingue de cualquier otra forma de agrupación o vinculación temporal o humana (pp. 122, 140).

Forzoso es resaltar el sobrio equilibrio que el autor logra entre las delicadas nociones que maneja. Con rigor teológico y acierto de cristiano orante —al principio, nos informa que ha compuesto su libro con estudio y oración— ha evitado los peligros que fácilmente hipotecan una investigación de esta clase. Ha escapado en concreto a los enfoques comunitaristas y horizontales, así como a la influencia abusiva de lo sociológico aplicado al estudio de la Iglesia (pp. 9-10). La crítica del individualismo, señalando como un mal en el comportamiento eclesial —más escolar y teórico que práctico— de las décadas anteriores al Vaticano II, no cae en las usuales exageraciones de otros autores. Las esperanzas que deposita en los pequeños grupos y comunidades son la reacción generosa y lógica de un cristiano imbuido por el optimismo evangélico.

La lectura del libro suscita al mismo tiempo algunas reservas. La más importante estriba a nuestro juicio en el hecho de que el autor hace prácticamente coincidentes *eclesiología del Concilio Vaticano II* y *eclesiología de la Comunión*. No tiene en cuenta de modo suficiente que en los documentos del último Concilio, dentro de una unidad evidente, coexisten pacíficamente diversas concepciones eclesiológicas (cfr. p. 155). Estas concepciones, como es lógico, no se demuestran contradictorias en ningún momento. Suministran riquísimos materiales y sugieren las líneas

de fuerza para elaborar pausadamente una eclesiología cada vez más enteriza. Resulta por tanto imprescindible afanarse en semejante cometido, seleccionar un aspecto de la doctrina conciliar como opción guía, y adelantar una síntesis más o menos provisional. Es lo que el doctor Rossi lleva a cabo de un modo benemérito. Sin embargo, teniendo en cuenta la naturaleza compleja del objeto dogmático que se estudia, es preciso ilustrar mejor, y comentar con mayor amplitud, otros aspectos de la Iglesia que la *communio* ilumina sólo de manera indirecta o *in obliquo*.

Fiel a su línea metodológica, el libro intenta conectar con algunos planteamientos eclesiológicos de la época patristica (San Cipriano, por ejemplo), de la teología oriental, y de los autores románticos alemanes del siglo XIX. Defiende, y en cierto modo efectúa, una incorporación de motivos pneumatológicos y carismáticos que, bien asimilados, deben enriquecer cualquier teología de la Iglesia. Nos parece, sin embargo, que el autor no se detiene a mostrar las insuficiencias que, ya en el momento de su aparición, dificultaron el progreso de esas concepciones, y el sentido en que la doctrina y el magisterio posteriores las han matizado y complementado. El Concilio Vaticano II no contiene simplemente un retorno a opciones teológicas pasadas. La historia nunca se repite, en este aspecto. Más bien, las incorpora a un acerbo de elementos no puramente carismáticos, que son también acreedores a un lugar definido e importante en toda síntesis.

Llama la atención finalmente que el autor no haya dedicado un espacio mayor a situar la figura de la Virgen María en el misterio de la Iglesia. Hubiera estado muy en la línea de su preocupación por mantenerse atento a los textos del Concilio, que ha dedicado a María un largo y significativo capítulo de la Constitución *Lumen Gentium*.

Es digno de subrayarse, junto a la acribia del texto, la minuciosa y sistemática exploración de las fuentes realizadas por el autor, que tiene como consecuencia, entre otras cosas, que el lector pueda disponer de interesantes textos teológicos perdidos entre los inmensos volúmenes de actas conciliares.

Por todo ello, es necesario manifestar que el doctor Rossi merece por esta obra el tributo de los estudiosos, y el agradecimiento de los cristianos empeñados en el aprendizaje y catequesis de su Fe.

José MORALES

Johann AUER, *El Evangelio de la gracia*, Barcelona, Herder, 1975, 306 pp., 14 x 22.

Hace pocos años dos conocidos teólogos alemanes, dotados ambos de una larga experiencia docente, Joseph Ratzinger y Johann Auer, decidieron elaborar un Curso de Teología Dogmática. Pensaron en un curso breve y sintético, que tuviera las características de un manual y que, escrito solamente por ellos dos, evitara la amplitud y dispersión a que está expuesta toda obra redactada por un grupo numeroso de colaboradores, como es el caso del voluminoso *Mysterium Salutis*.

En un prólogo introductorio a todo el curso, ambos profesores han querido explicar las intenciones y criterios con que acometían su redacción. Ante todo declaran que desean prestar especial atención a los tres aspectos siguientes: "1.º Al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal; estos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en estas verdades. 2.º A la historia de cada una de las doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparecen tanto la complejidad de los problemas como las múltiples respuestas que el hombre puede dar. 3.º A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de los diversos aspectos deben mantenerse y hacerse resaltar la visión del conjunto".

En otro párrafo de ese mismo prólogo añaden que una de sus aspiraciones es que el curso contribuya a estimular "todo cuanto exige un auténtico trabajo creador en teología". Frase que pasa de genérica a concreta gracias a una enumeración de actitudes, que merece la pena ser citada por entero: "apertura a la realidad única del objeto teológico; sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es necesario creer y de que la existencia y conducta deben seguir a este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo antes de nosotros —y en favor nuestro— o lo realizan todavía a nuestro lado, y para reconocer que debe insertarse en la gran historia de la teología

de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda la teología, en cuanto reflexión sobre *la doctrina de la Iglesia*, participa de la historicidad, tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial”.

Esa declaración de principios podría dar origen a un amplio comentario, puesto que en esas frases sintéticas Auer y Ratzinger toman posición ante algunos puntos cruciales discutidos en la actualidad. Tal vez sin embargo sea preferible posponer ese comentario a la publicación y lectura del curso: toda realización ayuda a valorar y a juzgar el programa del que deriva. De todas formas, podemos hacer ya desde ahora dos observaciones. En primer lugar manifestar nuestra plena conformidad con la frase en la que Ratzinger y Auer recuerdan que “para saber —se sobreentiende, claro está, para saber a nivel teológico— es necesario creer”, ya que de esa forma definen a la teología como lo que realmente es: un esfuerzo racional, basado en la fe y encaminado a profundizar en ella, según el famoso “crede ut intelligas” agustiniano. En segundo lugar, formular algunas preguntas con respecto a la última de las actitudes que señalan los profesores alemanes: la referente a la historicidad de la teología y consiguiendo al momento crítico del trabajo teológico.

Ni el uno ni la otra me ofrecen, en principio, dudas; éstas surgen, sin embargo, cuando advierto que, para fundamentar esa conclusión, se habla no sólo de historicidad de la teología, sino también de historicidad de la Iglesia. La razón de mi duda es clara: ambas historicidades no se mueven en el mismo plano, ya que la teología, fruto del esfuerzo humano, queda plenamente sujeta a la historicidad, mientras que la Iglesia, al contar con la asistencia del Espíritu Santo que no excluye las limitaciones de los hombres por sí garantiza la indefectibilidad e infalibilidad de las definiciones dogmáticas, trasciende la historia aun realizándose en ella. Como consecuencia, no se puede hablar de actitud crítica, en el mismo sentido, en uno y otro caso. Ante el magisterio de la Iglesia no cabe, desde la perspectiva de la fe, situarse con una actitud crítica propiamente dicha, es decir con la intención de juzgarlo y valorarlo desde una instancia superior, y admitiendo, al menos como hipótesis, la posibilidad de denunciar errores y desviaciones, ya que, formando él mismo parte de la regla de la fe, no existe una tal instancia. Puede pues hablarse en este orden de cosas de actitud crítica, pero solamente en un sentido lato —y en parte impropio—, es decir para designar el esfuerzo de intelección de lo dicho por el pro-

pio magisterio, poniéndolo en relación con otros momentos de la autocomprensión de la propia Iglesia, situándolo en su contexto histórico a fin de precisar qué se intentó definir o declarar, etc., tareas, en suma, que pueden implicar, e implican de hecho, un ejercicio de la razón crítica, pero que en un creyente y en un teólogo, presuponen la creencia en la verdad del magisterio mismo. En cambio, respecto a la obra teológica, expresión del esfuerzo del hombre y carente en sí misma de un valor fundante, es posible —y necesaria— una labor crítica en el sentido más fuerte del término, juzgándola y valorándola no sólo desde la perspectiva de una concordancia con la tradición cristiana, sino desde la propia razón de aquel que juzga. La breve frase que ha suscitado este comentario no entra en esas precisiones. ¿Se debe a las exigencias de síntesis que trae consigo un prólogo, u obedece tal vez a algo más de fondo? Es el desarrollo de la obra lo que, como decíamos, permitirá decir cuál de esas dos hipótesis es la acertada. Lo que conozco hasta ahora de ella lleva a inclinarse por la primera.

El *Curso de Teología Dogmática* de Auer y Ratzinger está dividido en ocho volúmenes: I. *Introducción a la teología dogmática*; II. *El misterio de Dios*; III. *El mundo como creación*; IV. *El misterio de Cristo*; V. *El Evangelio de la gracia*; VI. y VII. *Los sacramentos*; VIII. *Iglesia y escatología*. Dos de esos libros son —según el plan original— fruto de la mutua colaboración entre ambos autores; los restantes han sido distribuidos entre uno y otro. Hasta ahora se han publicado en alemán, los volúmenes III. V. VI. y VII. (habiendo sido traducidos al castellano el V. y el VI.), y se anuncia que los otros cuatro se encuentran en preparación. Quizás el reciente nombramiento de Ratzinger como Arzobispo de Munich pueda variar algo el plan de publicación. Pero no hay al respecto noticia alguna todavía.

El volumen V, *El Evangelio de la gracia*, que ahora vamos a comentar, está escrito por Johann Auer (la versión castellana es debida a Claudio Gancho). Se abre con un capítulo introductorio (p. 21-47) que nos ofrece una síntesis de los datos bíblicos fundamentales, seguida de un breve resumen de las principales intervenciones del magisterio y de las aportaciones de la teología, todo ello expuesto con un orden cronológico. El resto de la obra está ocupado por la parte sistemática, dividida en cuatro secciones:

a) La voluntad salvífica universal de Dios, cuyo estudio se completa con el análisis de las cuestiones anejas sobre la predestinación y la reprobación (p. 49-83);

b) El camino hacia la justificación, es decir, el estudio de la gratuidad absoluta de los dones divinos y el análisis de los pasos que el hombre, guiado por Dios, da en orden a la preparación para la justificación (p. 85-106);

c) La justificación como estado, que es con mucho la sección más amplia. En ella Auer no sólo considera los efectos de la justificación —perdón de los pecados, comunicación con Cristo y filiación divina, inhabitación del Espíritu Santo, amistad divina, infusión de las virtudes sobrenaturales, dones del Espíritu Santo, la existencia cristiana como manifestación de la justificación recibida, la ordenación escatológica de la gracia—, sino que estudia también la esencia de la gracia santificante, su cognoscibilidad y su crecimiento o pérdida, para culminar con una breve exposición de la distinción y relaciones entre lo natural y lo sobrenatural (p. 107-226);

d) Las obras de la gracia, es decir, el estudio de la doctrina sobre la gracia actual, completado con las cuestiones anejas sobre el mérito y la armonía entre gracia y libertad (p. 227-296).

Ese esquema u ordenación de materias permite hacer dos observaciones:

a) Auer, que siente hondamente la preocupación por subrayar la importancia del dato bíblico, patristico, etc., ha sabido evitar el defecto, en el que, como consecuencia de una lectura superficial del n. 16 del Decreto *Optatam totius*, han incurrido algunos manualistas; nos referimos concretamente a la tendencia a otorgar un tal espacio a la exposición según un orden cronológico de estos datos que la parte sistemática queda reducida a un mero apéndice carente de fuerza, con lo que la enseñanza corre el riesgo de convertirse en una mera transmisión de informaciones sin acceder al nivel teológico propiamente dicho: la formación de una mente capaz de pensar en la fe. Johann Auer está lejos de esa actitud: en su obra, la exposición histórica es una introducción de unas 25 páginas, mientras que el grueso del libro —unas 270 páginas— es ocupado por la parte sistemática.

b) El esquema de esta parte sistemática es substancialmente clásico, pero presenta puntos originales, que nos parecen acertados, ya que muestran que Auer ha sabido distanciarse de quienes concebían el tratado de gracia como un simple trasunto de las cuestiones 109 y siguientes de la I-II de Santo Tomás, olvidando que ahí el Aquinate no pretendía realizar una exposición exhaustiva de la doctrina sobre la gracia, sino sólo tratar

de ella en cuanto que ayuda de Dios para realizar los actos buenos. La decisión de comenzar el tratado con un planteamiento teológico básico, como es el estudio de la voluntad salvífica universal, y la amplia consideración de los efectos de la justificación, merecen ser destacados como elementos especialmente positivos.

Pasando a un análisis de la exposición en sí misma, podemos señalar que el capítulo histórico introductorio es a la vez completo y sintético. Su lectura puede quizá resultar difícil para quien no conozca previamente el tema, pero ofrece, en muy breve espacio, un cuadro histórico bien trazado que permite, a quien continúe leyendo el libro, valorar y situar en su contexto las opiniones y pareceres de los que se va hablando en las páginas sucesivas. Echo de menos, en cambio, que el autor no haya subrayado más las diferencias de nivel entre las realidades mencionadas (Escritura, Tradición, Magisterio, Teología), aunque eso supusiera romper algo el esquema estrictamente cronológico que se había fijado. Su forma de actuar se explica por el deseo de brevedad y por la intención de ofrecer en estas páginas un cuadro de referencias, sin entrar de momento en más distinciones —y con idea de volver a referirse a las fuentes en los diversos apartados de la parte sistemática, siguiendo ahí una criteriología precisa—, pero tal vez hubiera podido aflorar esa criteriología ya desde el principio.

Por su parte los diversos capítulos de la exposición sistemática están redactados de manera clara, resumiendo en cada uno de ellos los puntos fundamentales de los temas abordados. Aunque no se sigue en todos el mismo método expositivo, puesto que éste varía según la materia, un rasgo redaccional los une: el autor no ha querido sujetarse al esquema consistente en formular tesis para luego probarlas o glosarlas, sino que expone la materia de un modo seguido, de forma que la enunciación del tema, la referencia a las fuentes y el comentario a las opiniones teológicas se articulan en el interior de un texto literariamente trabado. Está especialmente cuidada la parte bíblica; las referencias al magisterio y la tradición son mucho más sucintas e incluso escuetas. La atención prestada a Lutero es grande, cosa lógica en un tratado sobre la gracia y la justificación, verdadera piedra de toque de la distinción entre la posición luterana y la católica, y más aún escrito en Alemania; casi todos los apartados incluyen de hecho algunos párrafos al respecto. El acercamiento de Auer a Lutero es leal, irénico e incluso "catolizante": siempre que le resulta posible, procura subrayar, entre las inter-

pretaciones del texto luterano, aquella que menos lo separa o que incluso lo acerca a la dogmática católica.

En la presentación general del Curso de Teología Dogmática, Auer y Ratzinger declaraban que una de sus aspiraciones era fomentar una actitud de diálogo franco entre los cultivadores de la teología. Ese deseo se refleja en el presente libro que manifiesta no sólo un gran cuidado por recoger fielmente las diversas opiniones teológicas, sino también una gran preocupación por no dar preferencia a escuela alguna. De hecho, en ocasiones, su exposición, una vez referidas las fuentes bíblicas y magisteriales, consiste en trazar una panorámica de perspectivas y pareceres, sin pronunciarse personalmente y sin elegir entre ellas. Todo eso rinde tributo a la finalidad informativa que debe realizar todo manual y al respeto que Auer tiene al legítimo pluralismo en teología, pero implica también un límite.

Expliquémonos al respecto. Al formular, en la ya mencionada presentación al Curso, los objetivos fundamentales que querían perseguir, Ratzinger y Auer incluían en tercer lugar la aspiración a poner de manifiesto "la sistematización interna de la doctrina" de forma que se evidenciara el nexo que une entre sí a las verdades dogmáticas. Lo que hasta ahora hemos dicho sobre este quinto tomo de ese Curso permite comprobar que esa declaración no era vana, sino que ha inspirado de hecho el trabajo —llevando a una cuidadosa sistematización de la materia—. Pero, ¿queda plenamente servido el ideal al que esa aspiración se ordena con la simple sistematización en capítulos? Porque, digámoslo claramente, ese ideal no es en realidad otro que aquél que explica la teología misma: el deseo de profundizar en la comprensión de la fe, es decir la decisión de poner en ejercicio todas las fuerzas de nuestra inteligencia para alcanzar una penetración cada vez mayor en el conocimiento de la verdad revelada. Y eso no se realiza sólo mediante el esfuerzo por llegar a una exposición ordenada de la doctrina, sino también mediante la busca de líneas de fondo, de perspectivas básicas, de conclusiones, de visiones sintéticas.

En ese proceso el cristiano, el teólogo, no deberá perder nunca de vista que su inteligencia personal es limitada, incapaz de agotar la riqueza de la palabra divina, y por tanto deberá mantener una actitud de apertura hacia la obra realizada por otros —y así lo hace Auer— pero —es también importante subrayarlo— sin por eso renunciar a la suya, necesaria junto a las otras para la perfección del conjunto.

En otras palabras, no acabo de ver claro que la mejor forma de fomentar una ética del pluralismo teológico sea la exposición, en orden disperso, de la diversidad de pareceres. Más aún, teniendo a considerar que se realiza un mejor servicio cuando se enseña a pensar, aunque ello suponga seguir una línea determinada —no hay otra manera de hacerlo—, con tal de que esa actitud vaya unida a una toma de conciencia de las limitaciones intrínsecas a nuestro conocer y a nuestro razonar. Seguir el primer método expone al sincretismo o al menos a un no llevar a término la finalidad que debe perseguir el pensar en la fe. Ciertamente esa es misión propia de tratados y monografías, más que de manuales, que tienen objetivos más limitados, de iniciación. Pero de todas formas, me parece que hubiera podido aflorar algo más en el texto de Auer, que en algunos momentos quizá sea excesivamente genérico (puede verse, por ejemplo, el capítulo destinado a exponer la distinción y relaciones entre lo natural y lo sobrenatural).

Todo ello sea dicho sin desdoro de los méritos apuntados y de la disposición de fondo que revela la obra. Antes de entrar en la exposición académica, en las primeras páginas de este manual, Auer incluye algunos párrafos encaminados a poner de manifiesto las hondas implicaciones existenciales del tratado sobre la gracia. Y volviendo a esas consideraciones, lo cierra con un breve epílogo. Podemos pues terminar nuestro comentario, reproduciendo una de sus frases en ese sentido: “si queremos comprender este tratado (sobre la gracia) más hemos de meditarlo en la oración que en el frío estudio”.

José Luis ILLANES MAESTRE

René SIMON, *Fundar la Moral. Dialéctica de Fe y de la razón práctica*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1976, 255 pp., 13 x 21.

A tenor^{*} de lo que el mismo A. anuncia en la Introducción (p. 5-25) el objetivo que se propone es elaborar una *teología moral fundamental*. Después de analizar el alcance significativo de cada uno de estos términos esboza lo que considera podría ser un esquema válido de moral fundamental: vida teologal, vida sacramental, conciencia y alianza. El presente libro desarrollará úni-

camente un aspecto de la primera parte del esquema: "estudiará las *categorías de la fe* (racionalidad humana y fe cristiana; determinación racional y motivaciones cristianas de la praxis); los otros dos números de la trilogía serán objeto de una publicación ulterior" (p. 24). El A. advierte que el "subtítulo de la obra (*Dialéctica de la fe y de la razón práctica*) indica claramente la orientación de la obra y subraya la voluntad de ligar dialécticamente, en cuanto es posible, una categoría profana y una categoría religiosa" (ibidem).

La primera cuestión que aborda es la de las *Reducciones ateas de la moral teológica* (cap. 1). El radicalismo de la contestación atea de la moral cristiana exige que ésta se pregunte por su fundamento. Analiza dos formas concretas de esta crítica: *La Reducción marxista* y *la Reducción freudiana*. En el análisis marxista estudia el *Humanismo marxista* de R. Garaudy y el *Antihumanismo* de Althusser. El elemento común de la reducción marxista consiste en la substitución de las motivaciones religiosas de la praxis por motivaciones profanas. Las críticas ateas son "el reverso de un proyecto positivo, que constituye un resorte profundo" (p. 54). El rasgo fundamental de los ateísmos contemporáneos consiste en "la empresa positiva de la liberación que remite a la afirmación, que le va aneja, de la *consistencia* de la realidad terrestre y de la *autonomía* del hombre en la edificación de su historia. A partir de esta consistencia y autonomía aparece la humanidad del hombre, no ya como un dato, sino como una tarea... En semejante perspectiva, una moral que se inspire en la religión, que busque en una ley eterna e inmutable la norma de una acción mototora, en un texto históricamente fechado y culturalmente desfasado el sentido de la praxis presente... en la palabra de otro la verdad del obrar personal... no puede por menos de ser rechazada por el ateísmo como la mutilación más grave que pueda inflingirse a la dignidad del hombre..." (pp. 54-55). Por lo cual, concluye el A. que "la experiencia cristiana del ateísmo constituye hoy un lugar teológico importante" (p. 59).

El cap. II, bajo el título *Designio unitario de Dios, Creador y Redentor en Jesucristo*, quiere responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el carácter peculiar de la ética cristiana?, o también ¿cuál es lo específico del comportamiento cristiano y de la reflexión teológica que elabora su estatuto y su estructura? El A. advierte que "el examen de este problema ocupará todo el libro, si bien en este capítulo aparecerá una primera respuesta" (p. 60). Precisamente el título indica claramente la línea argumentativa del A. que ya había esbozado en un trabajo anterior (*Specificité*

de *l'ethique chrétienne*, en *Supplement* 92 (1970). El A. sigue en este punto a G. Von Rad *Teología del A. T.* (Salamanca 1972) y destaca la unidad del designio divino que comporta la inclusión recíproca de creación y salvación (p. 74). Apoyado en esta base cree poder concluir que la moral cristiana no tiene contenidos específicos y ésta, dice, es una afirmación "ampliamente presentada por la Tradición" (p. 82). De ahí que el contenido normativo de la conducta es determinado por la razón humana. Califica esta tesis como algo evidente (p. 82-83). "El papel de "la moral cristiana" consiste menos en ayudar a la moral humana que en provocar a la moral humana a ser ella misma, manifestándola al mismo tiempo en su *dimensión divina* que posee por la gracia de Dios" (p. 83).

Al tema *Ley humana, Ley evangélica*, dedica el A. el cap. III. La cuestión de fondo sigue siendo la naturaleza de la ética cristiana. El objetivo primordial de este cap. consiste en un "examen crítico de la categoría de ley natural" (p. 98). Toma como pauta un trabajo de B. Schüller (*La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?* en NRT^h) y considera que la *lex naturae* es la mediación indispensable de la *lex gratiae*, pues la comprensión que el hombre tiene de sí mismo como ser ético a través de la ley natural, da acceso —como condición de posibilidad— al conocimiento analógico de la ley de Cristo. Sin embargo, el A. estima que, con el advenimiento de las ciencias y de la filosofía moderna, los términos "naturaleza" y "ley natural" plantean más problemas que dificultades resuelven" (p. 109). Por eso es partidario del empleo del término "ley natural racional" en lugar de "ley natural" (p. 17). Hace un breve excursus sobre el sentido de la ley natural en Santo Tomás de Aquino. Admite lo bien fundado de su planteamiento si bien insiste en los riesgos que corre su concepción de la ley natural, sobre todo el de caer "en una visión más bien estática y ahistórica" (p. 124). Por último, se pregunta el A. por el sentido de la ley natural en la perspectiva del Nuevo Testamento. Concluye que los preceptos del Decálogo, los catálogos de vicios y virtudes de las epístolas paulinas provienen del ejercicio de la razón práctica, bajo el influjo de las motivaciones de la fe, más que de la ley natural propiamente dicha. Y es que "la fe no se yuxtapone a la razón, sino que la integra o la asume confiriéndole una dimensión última y un sentido último" (p. 149-150).

¿Es posible una moral secular? El cap. IV pretende dar respuesta a esta cuestión. La moral secular tendría un fundamento racional. Santo Tomás "no endosa los primeros principios de la

ley natural a la voluntad de Dios, sino a la razón del hombre en cuanto ésta es capaz de percibir los valores morales y los requerimientos de sentido que el hombre quiere dar a su existencia" (p. 159). "Tomado en sus múltiples dimensiones, el hombre halla en sí el fundamento inmediato de su obrar" (Ibidem). Otro punto de apoyo a favor de la posibilidad de una moral secular lo encuentra el A. en *Gaudium et Spes* al poner de relieve la consistencia del orden humano, pues la autonomía de las realidades terrenas atañe también el terreno de la práctica moral (p. 172). Las grandes líneas de la moral aquí esbozada comportan: una *moral de sentido*, que parte de los comportamientos humanos como lugar del saber ético; una *moral de relación* que orienta las múltiples relaciones que estructuran el devenir del hombre; una *moral de la ley*, fundamentada sobre la exigencia del sentido; una *moral de la libertad*. El A. insiste de nuevo en el interés de la crítica atea que arguye la necesidad de un replanteamiento de la moral cristiana.

Aborda el A. en el cap. V un tema que ya ha sido objeto de reflexión en el cap. II y que ahora se propone matizar en algunos aspectos. Lo peculiar de la aportación cristiana en el dominio de la conducta se sitúa en el plano de la *estructura* y de los *criterios decisorios*. Se trata de actitudes fundamentales que no permiten determinar directamente el contenido de las normas éticas, aunque desempeñan un papel selectivo. El Nuevo Testamento implica una *interiorización* y una *personalización* de la ley, y en este sentido hay que interpretar el Sermón de la Montaña. De ahí que "la originalidad de la moral cristiana no reside en el contenido de la norma, sino en la estructura de la decisión o bien en lo que en otro sitio he llamado las motivaciones fundamentales del obrar" (p. 313). Seguidamente el A. examina distintos preceptos morales del Nuevo Testamento y concluye que su contenido no es específico y peculiar.

Por último, el cap. VI trata de los *Problemas de Metodología*. Se muestra partidario —frente a un método de tipo deductivo y casuístico— de lo que llama método inductivo-regresivo. En primer lugar un método *inductivo*: "El comportamiento humano es el lugar del saber ético. El comportamiento cristiano es uno de los lugares teológicos de la teología moral (para saber lo que es la moral teológica, la moral cristiana, hay que interrogar al cristiano que actúa)" (p. 228-229). "Se ha de rechazar la vía deductiva que prescribía un comportamiento a partir de una ontología o de una psicología racionales, a partir de una teología especulativa" (p. 229). En segundo lugar un método *regresivo*: es

necesario remontar de los hechos a los valores humanos o cristianos empeñados en el comportamiento (p. 231). Termina el capítulo con unas reflexiones sobre Teología moral e interdisciplinaridad: ciencias humanas y teología moral; Biblia y teología moral; teología moral e historia; dogma y moral.

Hemos procurado resumir el pensamiento del A. La tarea no es fácil, pues R. Simon hace gala de una amplia erudición que le lleva a frecuentes excursus que dificultan con frecuencia el seguir el desarrollo temático de la obra.

Pienso que existe un claro contraste entre lo que el A. anuncia en la Introducción, como propósito de su obra, y el desarrollo que, de hecho, encontramos a lo largo de sus páginas. Entre otros aspectos de este contraste destaco dos que me parecen especialmente significativos. En primer lugar promete elaborar una teología moral (fundamental) adosada a una reflexión dogmática, pues la ética "sirve de verificación del carácter operativo del Kerygma cristiano" (p. 12). A su vez advierte el A. que la teología moral "debe elaborar estructuras y criterios de decisión inspirados en el Evangelio" "parte siempre del Evangelio vivo para retornar al mismo" (p. 10-11). Reconoce que, por tratarse de "teología" las fuentes peculiares de la moral son la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia (p. 12). Sin embargo, el desarrollo temático del libro olvida estos propósitos de principio. El recurso a estas fuentes genuinas o no existe, o se hace con unas reservas, con un método, que tergiversan el genuino sentido de las mismas. Esto ocurre con la Sagrada Escritura: "no acogemos ni interpretamos jamás la palabra de Dios, transmitida en la Iglesia, sino a partir de las dificultades, de los problemas, de las experiencias, de los valores culturales, etc. que constituyen nuestra situación presente" (p. 28). "Desde el seno de la existencia cristiana (humana) actual, es desde donde se estructura siempre la palabra de Dios, es desde donde yo abordo y reinterpretó la Escritura" (p. 59). Claramente el A. acepta un método hermeneútico en el que se da excesiva importancia a las situaciones presentes, en contraste con un método exegético serio que trata de interpretar el sentido de la Escritura, presentando atención a la Tradición y bajo la guía del Magisterio de la Iglesia.

El abandono del recurso a las fuentes genuinas de la teología moral lleva al A. a acudir a otros "lugares teológicos". Concretamente, pensamos, pone excesivo énfasis al afirmar la importancia y significado de la crítica atea. Ante las interpretaciones de Marx y Freud sobre la religión así como ante sus críticas el

A. adopta una actitud que es poco clara. El lector no sabe si R. Simon comparte esas críticas (cfr. p. 54-55). Esperamos que no. Sin embargo su actitud es bien distinta, y perfectamente decidida, cuando se enfrenta con lo que llama "moral tradicional".

Todos estos aspectos que estamos destacando están al servicio de una de las ideas fundamentales de la obra de R. Simon. Se trata de una moral basada sobre unos principios sino de una moral que arranca de la experiencia vivida. Es una idea constantemente repetida a lo largo de la obra, aunque su expresión más clara ocupe el capítulo IV: "el comportamiento humano es el lugar del saber ético" (p. 225). Piensa poder apoyarse en Santo Tomás para concluir que "el hombre bueno es la regla y la medida del bien" (p. 228). Esta frase encierra, sin duda, un auténtico sofisma, en la medida en que pretende justificar un método inductivo a partir de la conducta concreta y en detrimento de una moral de principios. En efecto, el hombre *bueno* lo es tal, es considerado como tal, en la medida en que su conducta se adecúa a unos principios y normas morales. Es decir, supone la existencia de unos principios y de unas normas.

El recurso a Santo Tomás es bastante frecuente en la obra. R. Simon ha dado muestras suficientes en una obra anterior (*Moral*, Herder 1968) de ser un buen conocedor del Aquinate en temas morales. El A. pretende encontrar en la obra del doctor común apoyo a sus planteamientos, cosa que no siempre consigue. Simón reconoce, en repetidas ocasiones, que discrepa de los planteamientos tomistas.

Sin duda, la cuestión de fondo de todo el libro, no ya desde un punto de vista metodológico, sino temático, es la especificidad de la moral cristiana. Ya hemos resumido su postura que comparte con otros autores. Sin embargo, en los argumentos aducidos Simón tiene indudablemente algo de original que quisiera ahora comentar. Maneja con acierto una serie de trabajos —Von Rad, Schüller, Rahner— y los pone al servicio de su tesis. Estos son los hitos fundamentales de su argumento: designio unitario de Dios Creador y Redentor; la ley natural como mediación indispensable de la ley evangélica. Efectivamente, Dios se revela empleando un lenguaje humano. Pero esto no prueba, como pretende el A., que el contenido de la ley evangélica, de la moral cristiana sea puramente humano. Dios emplea un lenguaje humano para revelar los misterios de la fe, y nadie pretende decir que el contenido de la Revelación —de los misterios— sea humano. Hay que establecer este paralelismo con todas las consecuencias.

En su empeño por considerar la moral como una realidad puramente humana y aplicar en el descubrimiento de las normas un método *inductivo*, R. Simón argumenta a partir de un texto de *Gaudium et Spes* (n. 36) en el que el Concilio afirma la justa autonomía de las realidades terrenas, lo cual indica la posibilidad y oportunidad de una moral secular (p. 172). Olvida el A. que la Constitución conciliar, en el párrafo siguiente, advierte: "Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras" (n. 36).

En el mismo contexto, el A. cree poder afirmar que, según Santo Tomás, los primeros principios de la ley natural no están conectados con la voluntad de Dios, sino con la razón del hombre en cuanto ésta es capaz de percibir los valores morales y los requerimientos de sentido que el hombre quiere dar a su existencia. El hombre halla en sí el fundamento de su obrar (p. 159). Es una afirmación que se presta, al menos, a ambigüedad. Por eso Simón en otro momento dice exactamente lo contrario: el hombre no es fundamento de sí ni en el plano de la creación, ni en el plano de la salvación (p. 194). Sin embargo, la tesis de fondo del A. indica que acepta la afirmación de la autonomía del hombre, de la razón humana, en la normativa moral. De ahí que se muestre partidario de substituir la categoría "ley natural" por la de "ley moral racional", pues expresa mejor "la parte que corresponde a la razón práctica en la determinación de la norma moral" (p. 117). Olvida el A. en este punto las enseñanzas de *Gaudium et Spes*: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer... Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente" (n. 16).

En resumen, el A. ha intentado fundar la moral cristiana sobre una doble convicción: las motivaciones provenientes de la fe, y por tanto específicamente cristianas, y la razón práctica que determina las normas morales cuyo contenido es puramente humano, y todo esto considerando los signos de los tiempos como un lugar teológico preeminente. Esperamos que el A., que promete continuar en otros volúmenes el trabajo iniciado, preste la debida atención a las fuentes genuinas y primordiales de la Teología moral: la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia.

Teodoro LÓPEZ